 REGD. NO. SAT 3

नवभारत

या अंकात –

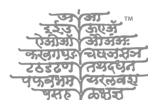
वर्ष २९

अंक नववा

जून १९७६

रु. १-२५

अनुक्रमणिका





मराठीचा विकास : महाराष्ट्राचा विकास

राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे
संगणकीकृत



नोंदणी क्रं. एफ.१६०९४(मुंबई)





महाराष्ट्र शासन
मराठी भाषा विभाग
राज्य मराठी विकास संस्था
एल्फिन्स्टन तांत्रिक विद्यालय, ३, महापालिका मार्ग,
धोबीतलाव, मुंबई – ४००००१ दूरध्वनी : (०२२) २२६३१३२५ / २२६५३९६६
संकेतस्थळ https://rmvs.marathi.gov.in इ-पत्ता rmvs_mumbai@yahoo.com

निवेदन

राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई ही महाराष्ट्र शासनाने स्थापन केलेली स्वायत्त संस्था आहे. मराठी भाषा विभागाच्या पत्राप्रमाणे (संदर्भ क्र. मसंस २०१६/प्र.क्र.११५/२०१६/भाषा-२, दि. ३ जानेवारी, २०१७) राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे '**महाराष्ट्रातील मराठी संशोधन मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य योजना**' कार्यान्वित करण्यात आली असून या योजनेअंतर्गत महाराष्ट्रातील मराठी भाषा, साहित्य व संस्कृती वृद्धिंगत होण्यासाठी काम करणाऱ्या महाराष्ट्रातील मान्यताप्राप्त मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य करण्यात येते.

सदर प्रकल्पांतर्गत प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांना राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे नवभारत मासिकांचे ऑक्टोबर १९४७ ते सप्टेंबर २०१७ पर्यंतच्या अंकांचे संगणकीकरण करून ते सार्वजनिकरीत्या आणि विनामूल्य उपलब्ध करून देण्यासाठी अर्थसाहाय्य करण्यात आले होते. याअंतर्गत सदर अंकांचे संगणकीकरण करण्यात आले असून **प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांनी हे अंक जतन केलेले असल्यामुळेच आपल्याला संगणकीय स्वरूपात उपलब्ध होत आहेत.**

या अंकांच्या पीडीएफ प्रती आपण विनामूल्य उतरवून घेऊ शकता. असे करताना खालील सूचना लक्षात घेऊन त्यांचे पालन करावे.

१. सदर ग्रंथांच्या पीडीएफ प्रती या वैयक्तिक वापरासाठी विनामूल्य उतरवून घेता येतील तसेच इतरांनाही विनामूल्य देता येतील. पण कोणत्याही कारणासाठी त्याचा व्यावसायिक वापर करता येणार नाही.
२. सदर ग्रंथांचे दुवे इतरांना देताना त्यासाठी कोणतीही रक्कम आकारता येणार नाही.
३. पीडीएफ प्रतींवर असलेली राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांची मुद्रा आपणास काढता येणार नाही.
४. आपल्या अभ्यासासाठी, संशोधनासाठी या सामग्रीचा उपयोग करताना आपण योग्य तो श्रेयनिर्देश केला पाहिजे.

वरील अटींचा भंग झालेला आढळल्यास कायदेशीर कारवाई करण्यात येईल.

स्पष्टीकरण : सदर सामग्री ही केवळ ऐतिहासिक दस्तऐवज म्हणून उपलब्ध करण्यात आली असून या सामग्रीतून व्यक्त होणारी मते, विचारसरणी इ. त्या त्या लेखक, संपादक इ. कर्त्यांची आहे. त्यांपैकी कोणतेही मत, विचारसरणी इ. यांचा पुरस्कार महाराष्ट्र शासन, मराठी भाषा विभाग, राज्य मराठी विकास संस्था व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांपैकी कुणीही करत नसून त्या त्या मताचे वा विचारसरणीचे दायित्व उपरोक्त विभागांवर असणार नाही.

अनुक्रमणिका

प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई, यांचे मासिक

नवभारत

(महाराष्ट्रराज्य साहित्य व संस्कृति मंडळ पुरस्कृत)

सूल्य रु. १-२५

वार्षिक रु. १२

वर्ष : एकोणतिसावे

अंक : नववा

जून १९७६

मुद्रक– रं. ब. जोशी

प्रकाशक– वि. म. बेडेकर

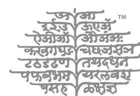
दी प्राज्ञ प्रेस,

३१५, गंगापुरी,

वाई (जि. सातारा)

पत्रव्यवहार : १ संपादकीय– कार्यकारी संपादक, 'नवभारत' मासिक, प्राध्यापकांचे निवासस्थान, कीर्ति कॉलेज, दादर–मुंबई– ४०००२८.

२ व्यवस्थापकीय– व्यवस्थापक, 'नवभारत' मासिक, दी प्राज्ञ प्रेस, वाई (जि० सातारा) ४१२८०३





प्रा. रावसाहेब कसबे

ज्ञानेश्वर आणि त्यांची ज्ञानेश्वरी

इ. स. १९७५ साल हे ज्ञानेश्वरांच्या ७ व्या जन्मशताब्दीचे आहे. या निमित्ताने अनेक उत्सव साजरे होत आहेत. विचारवंत ज्ञानेश्वर आणि ज्ञानेश्वरांच्या वाङमयावर विविध दृष्टिकोणातून चर्चा करीत आहेत. या निमित्ताने का होईना परंतु ज्ञानेश्वर आणि इतर संतमंडळावर, त्यांच्या वाङमयावर आणि त्यांच्या ऐतिहासिक कार्यावर उलट सुलट चर्चा होत आहे ही अतिशय समाधानाची गोष्ट आहे. वास्तविक पाहता ज्ञानेश्वरा सारख्या एका महापुरुषाला एखाद्या भाषेच्या किंवा प्रदेशाच्या मर्यादेत बांधून टाकणे योग्य होणार नाही. पृथ्वीच्या पाठीवर ज्या अत्यल्प महापुरुषांनी मानवी जीवनाच्या अंतिम सत्याचा शोध घेण्याचा प्रामाणिक प्रयत्न केला आणि ज्यांना ते सापडले त्या महापुरुषांच्यापैकी ज्ञानेश्वर हे एक आहेत. या सत्याचा शोध घेण्याची धडपड जेवढी महत्वाची आहे त्याहीपेक्षा हे ‘सत्य जगणे’ अधिक महत्वाचे असते. ज्ञानेश्वरांचे ‘पसायदान’ हे त्यांनी महत्प्रयत्नांनी हुडकलेल्या सत्यात जगण्याचे द्योतक आहे. मराठी वाङमयात अनुभूती आणि अभिव्यक्तीच्या अद्वैताची एक वाङमयीन कसोटी म्हणून विपुल चर्चा झालेली आहे. परंतु लौकिक जीवनाच्या मर्यादेबाहेर अद्याप आपण अनुभूतीचा विचार समर्थपणे करू शकत नाही. ज्ञानेश्वरांना ज्या अलौकिक सत्याचे दर्शन झालेले होते किंबहुना जी अनुभूती आलेली होती त्यातून मिळालेल्या परमानंदाने ज्ञानेश्वरांचे व्यक्तित्व समष्टीशी एकरूप पावलेले होते. ज्ञानेश्वरांना सापडलेले जीवनाचे अंतिम सत्य विश्वात्मक होते. म्हणूनच ज्ञानेश्वरांना महम्मद पैगंबर, येशूख्रिस्त, भगवान बुद्ध किंवा महावीराच्या रांगेत स्थान दिले पाहिजे.

कालौघाप्रमाणे जीवनाचे संदर्भ सतत बदलत असतात कारण बदल हा विश्वाचा स्थायीभाव आहे. या बदलाच्या मुळाशी एखादे चिरंतन तत्व

अनुक्रमणिका





असेलही किंवा नसेलही. ते शोधून न काढताच आपण सामान्य माणसे काही गृहीतके स्वीकारीत असतो आणि त्यातूनच सर्व अनर्थांचा जन्म होतो. इंग्लंडमधे १६ व्या शतकापासून सुरू झालेल्या वैचारिक क्रांतीने संपूर्ण जगाच्या इतिहासाला एक वेगळेच वळण दिले. त्यातूनच सर्व ऐतिहासिक विभूतींच्या कर्तृत्वाची चिकित्सा सुरू झाली. कार्ल मार्क्सच्या एकोणिसाव्या शतकातील मध्यान्ही मांडलेल्या ऐतिहासिक भौतिकवादी मीमांसेने तर या वैचारिक क्रांतीचे रूपांतर मूर्तिभंजनात झाले. त्यातून ख्रिस्त, बुद्ध, पैगंबर इ० जसे सुटले नाहीत तसे वेदांचे अपौरुषेयत्व आणि कृष्णाच्या सर्व प्रकारच्या लीलाही सुटू शकल्या नाहीत. मराठी साहित्यातही श्री. बा. रं. सुंठणकर, गं. बा. सरदार, न. र. फाटक इ० विचारवंतांनी संतवाङमयाची, त्याच्या समाजावरील परिणामाची चिकित्सा मोठ्या उत्साहाने आपआपल्या कुवती-प्रमाणे केलेली आहे.

ज्ञानेश्वरांचा विचार करताना मी जेव्हा ज्ञानेश्वरांना बुद्ध, ख्रिस्त किंवा महावीर, पैगंबराच्या रांगेत बसविण्याचा प्रयत्न करतो तेव्हा मला फक्त ज्ञानेश्वरांच्या ' वैयक्तिक अनुभूतीचा 'च मर्यादित अर्थाने संदर्भ अभिप्रेत आहे. जेव्हा ज्ञानेश्वरांसकट या सर्व महापुरुषांना ' मोक्ष ' मिळाला होता असे आपण म्हणतो तेव्हा मोक्ष, मुक्ती किंवा साल्वेशन ही एक वैयक्तिक अनुभूती असते असे मी मानतो. त्यामुळे यापैकी कोणताही महापुरुष अथवा त्याचे तत्त्वज्ञान इतर मानव प्राण्यांना मुक्ती देतीलच असे आग्रही प्रतिपादन कोणताही शहाणा माणूस करणार नाही. फार तर या महापुरुषांचे तत्त्वज्ञान अंतिम सत्याकडे जाण्यासाठी केवळ एक संकेत करू शकतील. परंतु केवळ संकेत म्हणजे मुक्ती नव्हे. मुक्ती म्हणजे विश्वव्यापी चैतन्यशक्तीत स्वतःचे अस्तित्व एकरूप करणे होय. आणि ही अनुभूती पूर्णांशाने 'वैयक्तिक ' आहे. या जगात कोणताही महा-पुरुष मोक्षदाता नाही, कोणताही धर्मग्रंथ मोक्ष देणार नाही. परंतु जेव्हा नेमके असेच आग्रही प्रयत्न होतात तेव्हा त्यात द्वैत असते आणि मुक्ती किंवा मोक्ष हा अद्वैत आहे हे आपण सोयिस्कर विसरून जात असतो. म्हणूनच बुद्ध वारंवार सांगत असे की " मी मोक्षदाता नाही, मुक्ती ही सर्वस्वी तुमच्यावर अवलंबून आहे. " तरीही सर्वच धर्मक्षेत्रात वैचारिक संप्रदाय निर्माण झाले आणि या सांप्रदायिक अभिनिवेशाला मोठमोठे महापुरुष बळी पडले. ज्ञाने-श्वरही त्याला अपवाद नाहीत. केवळ म्हणून ज्ञानेश्वरांना कोणी कमी लेखणार असेल तर तो प्रश्न निराळा, तर मग हीच कसोटी इतरांनाही लावण्याचे पथ्य तरी प्रामाणिकपणे पाळले पाहिजे.

आज जेव्हा आपण या धार्मिक महा–पुरुषांचा विचार करतो त्यावेळी आपल्याला फक्त त्यांच्या धर्मसंप्रदायाचा आणि त्यांच्या ग्रंथसंपदेचा विचारच अभिप्रेत असतो. या महापुरुषांना जे सापडले, ते जे जगले ते वास्तविक अभि-व्यक्तीच्या पलिकडचे होते; आणि त्यांनी जे सांगितले, जे लिहिले त्याला व्यावहारिक मर्यादा होत्या. व्यवहार हा कालमानाप्रमाणे कमी-अधिक सदोष असण्याची शक्यता नाकारता येत नाही. ज्ञानेश्वरांचा विचार करताना आपल्या डोळ्यासमोर ज्ञानेश्वरी येते.[१] आणि ज्ञानेश्वरी हा एक 'जीवनमार्ग' आहे. कोणताही जीवनमार्ग हा व्यवहार असतो हे एकदा मान्य केले की तो दोषमुक्त असणार नाही हेही मान्य करावे लागते. ज्ञानेश्वरांचे एक मुक्त पुरुष म्हणून, एक जितेंद्रिय म्हणून आणि एक महापुरुष म्हणून असलेले स्थान अढळ आहे परंतु ज्ञानेश्वर एक मोक्षदाता म्हणून, एक सांप्रदायिक व्यक्ती म्हणून आणि एक तत्वज्ञ म्हणून वादग्रस्त आहेत, जे महापुरुष या दोन्हीही भूमिकातून गेलेले असतील त्यापैकी कोणीही यातून सुटू शकत नाही. ज्ञानेश्वरांचा आपण एक मोक्षदाता म्हणून किंवा एक सांप्रदायिक व्यक्ती म्हणूनच विचार करू शकतो कारण सामान्य माणसांची झेप या पलिकडे नसते. आपल्या व्यावहारिक जीवनाच्या सर्व संदर्भांचे ज्ञानेश्वरांशी जे नाते आहे ते याच मर्यादेत. म्हणूनच ज्ञानेश्वरांचा विचार आपण एक सांप्रदायिक व्यक्ती म्हणूनच करतो त्या पलिकडे जाऊन विचार करण्याची आपल्याला आवश्यक-ताही वाटत नाही. कारण आपल्या दृष्टीने ज्ञानेश्वर जे बोलले, त्यांनी जे सांगितले त्या सर्वांचा सामाजिक उपयोगितेच्या दृष्टीने काय फायदा झाला एवढेच महत्वाचे असते.

ज्ञानेश्वरीबद्दल या ठिकाणी एक प्रश्न उपस्थित करता येण्यासारखा आहे आणि तो म्हणजे हिंदू धर्मशास्त्राचे दालन ग्रंथनिर्मितीच्या दृष्टीने इतर कोणत्याही धर्मापेक्षा अतिशय समृद्ध आहे. चार वेद, अनेक उपनिषदे, अनेक पुराणे, रामायण–महाभारतासारखे ग्रंथराज, मनुस्मृती आणि इतर स्मृत्या इ. अनेकांचा उल्लेख करता येईल. हे सर्व जर खरे असेल तर ज्ञानेश्वरांनी टीका लिहिण्यासाठी भगवद्‌गीतेचीच निवड का केली असावी ? इतर सर्व ग्रंथांच्या मानाने गीता ग्रंथ गुणात्मक दृष्टया श्रेष्ठ आहे का ? की त्यावर भाष्य करणे सोपे होते म्हणून हा ग्रंथ निवडला ? किंवा ज्या काळात गीता सांगितली गेली त्या काळातील परिस्थिती आणि ज्ञानेश्वरकालीन परिस्थिती यात कमालीचे साम्य होते. म्हणून ज्ञानदेवांना गीता पुन्हा सांगण्याची आवश्यकता वाटली. मला वाटते या प्रश्नांच्या उत्तरातूनच ज्ञानेश्वर आणि

ज्ञानेश्वरीबद्दलचे वेगवेगळे दृष्टिकोण समजावून घेण्यास मदत होईल. ज्ञानेश्वरांची गेले सातशे वर्षे जी वारेमाप स्तुती झाली आणि त्यांची पूजा केली गेली त्याचे मूळ ज्ञानेश्वरांनी भाष्य करण्यासाठी निवडलेल्या गीतेत आहे. आजपर्यंत ज्ञानेश्वरीत ज्ञानेश्वरांची दृष्टोत्पत्तीस येणारी स्वतंत्र प्रज्ञा, त्यांच्या प्रतिभेचा विलास आणि त्यांनी निर्मिलेली प्रतिमासृष्टी याचीही चर्चा झालेली आहे, नाही असे नाही. परंतु या सर्वापेक्षा ज्ञानेश्वरांनी गीता-ग्रंथाची केलेली निवड याचाच प्रभाव या विवेचनात जास्त जाणवतो. जर ज्ञानेश्वरांनी गीतेऐवजी भाष्य करण्यासाठी दुसरा एखादा ग्रंथ निवडला असता तर ज्ञानेश्वरांचे आज जेवढे कौतुक होत आहे तेवढे झाले असते काय ? हा विचार करण्यासारखा प्रश्न आहे.

हिंदु जीवनपद्धतीत गीतेला महत्वाचे एक ऐतिहासिक स्थान आहे. गीतेच्या ऐतिहासिक स्थानाची निकोप चर्चा अद्याप व्हावयाची आहे. वेद अपौरुषेय मानणाऱ्या कोणत्याही हिंदूला वेदात प्रतिपादिलेल्या जीवनपद्धतीला विरोध केलेला खपत नाही. भारतात चार्वाक, बुद्ध, महावीर किंवा अलिकडचे चक्रधर यांचे विचार जाणीवपूर्वक जनमानसात रुजू दिले नाहीत याचे प्रमुख कारण ते अवैदिक होते हे आहे. याचा अर्थ सर्वच अवैदिक संप्रदायांची अशा प्रकारची स्थिती झाली असे नाही. शैव, वैष्णव यासारखे अवैदिक पंथ किंवा फार काय नाथसंप्रदायासारखे अवैदिक पंथसुद्धा श्रुति-स्मृतिपुराणोक्त व्यवस्थेने 'आपले' म्हणून स्वीकारले आहेत. याचे कारण या पंथांना श्रुतिस्मृती-पुराणोक्ताच्या चौकटीत खेचून आणण्यात आणि त्यांच्या प्रमुख दैवतांचे पौरोहित्य पटकाविण्यात त्या वेळचा पुरोहितवर्ग यशस्वी झालेला होता हे आहे. असे मानले जाते की वेदातील जीवनपद्धतीला कठ, केन, छांदोग्य आणि बृहदारण्यक या चार उपनिषदांनी सौम्य विरोध केलेला असला तरी वैदिक जीवनपद्धतीविरुद्ध सर्वकष बंड पहिल्यांदा महावीर आणि बुद्धानेच केलेले होते.[२] वैदिक पद्धतीतील अमानुष हिंसाचार, विषमता आणि अज्ञान याविरुद्ध वातावरण निर्मिती सुरू केल्याचे ऐतिहासिक कार्य बुद्ध आणि महावीराचेच मानले पाहिजे. एका अर्थाने हे वैदिक समाजव्यवस्थेवर अवैदिकांचे आक्रमण होते आणि हे आक्रमण मोडून काढण्याचे काम इतिहासात पहिल्यांदा भगवद्गीतेने केले. या ऐतिहासिक कार्यासाठीच भगवद्गीतेत सांख्य, कर्मयोग, ज्ञानयोग, भक्तिमार्ग किंवा कर्मसंन्यास या परस्परविरोधी तत्त्वज्ञानांची युती करण्यात आलेली आहे. काही विचारवंत 'गीतेला धार्मिक ग्रंथाऐवजी राजकीय ग्रंथ मानतात' ते

अनुक्रमणिका

याच अर्थाने. परंतु गीताकारही वैदिक पद्धती पूर्णांशाने स्वीकारू शकले नाहीत. त्यांनाही बुद्ध महावीरांची तत्कालीन जनमानसाच्या गळी उतरलेली काही तत्त्वे स्वीकारावीच लागली, आणि बुद्धोत्तर निर्माण झालेल्या मुंडकोपनिषदासारख्या वैदिक धर्मातील कर्मकांडाला विरोध करणाऱ्या विचारांची दखल घेऊन वैदिक कर्मकांड नाकारावे लागले. या ठिकाणी नेहमीप्रमाणे गीतेचा आणि जैन बुद्धादी विचारवंताचा कालखंड यासंबंधी आक्षेपाला जागा आहे. वास्तविक या वादाची स्वतंत्र चर्चा करता येईल. तूर्त धर्मानंद कोसंबी यांच्या 'हिंदी संस्कृती आणि अहिंसा' किंवा डॉ. सुमंत मुरंजन यांच्या 'पुरोहित वर्गवर्चस्व आणि भारताचा मध्ययुगीन इतिहास' हे दोन ग्रंथ जिज्ञासूंनी बघावेत एवढेच सांगणे उचित ठरेल. या वादात अधिक खोल जाणे आवश्यक असले तरी ते या ठिकाणी अशक्य आहे. वैदिक धर्मावर अवैदिकांचे झालेले आक्रमण दूर करण्यात गीतेने यश मिळविले आणि म्हणूनच हिंदूंच्या मनात गीतेला अनन्यसाधारण महत्त्व असणे शक्य आहे. हा ऐतिहासिक संदर्भ लक्षात घेतला तर भारतातील इस्लामी आक्रमणाच्या आणि तत्कालीन अवैदिक पंथियांच्या प्रचारकार्याच्या पार्श्वभूमीवर या ग्रंथाची ज्ञानेश्वरांनी जनभाषेत केलेली टीका कोणत्याही सनातनी हिंदूला मूळ गीतेइतकी पवित्र वाटावी यात नवल वाटण्यासारखे काहीच नाही. म्हणूनच हिंदूच्या दृष्टीने ज्ञानेश्वरी हा ग्रंथ गीताग्रंथाइतकाच ऐतिहासिक दृष्टया महत्वाचा आणि पवित्र आहे असे मानले तर वावगे होणार नाही. वास्तविक पहाता गीतेचा उपयोग अवैदिक आक्रमणे मोडून काढण्यात ज्ञानेश्वरापूर्वी झाल्याचा इतिहास उपलब्ध आहे. ज्ञानेश्वर हे गीतेचे एकमेव भाष्यकार नाहीत. ज्ञानेश्वरांपूर्वी ९ व्या शतकात शंकराचार्यांनी गीतेचा उपयोग बौद्ध श्रमणांना पळता भुई थोडी करण्यासाठी केलेला होता तर ज्ञानेश्वरानंतर इ. स. १९१०–११ साली ख्रिस्ती पाद्रचांच्या प्रयत्नाला हाणून पाडण्यासाठी लो. टिळकांनी मंडालेच्या तुरुंगात गीतारहस्याला जन्म दिला.

यदा यदा हि धर्मस्य ग्लानिर्भवति भारत ।
अभ्युत्थानमधर्मस्य तदात्मानं सृजाम्यहम् ।। गीता ४.७

याचा अर्थ धर्म धोक्यात आला म्हणजे वैदिक धर्म धोक्यात आला की खुद्द परमेश्वर जन्म घेऊन धर्म विरोधकांचा निःपात करतो हाच आहे. या दृष्टीने ज्ञानेश्वरीचे महत्त्व वादातीत आहे.

अनुक्रमणिका

ज्ञानदेवांनी ज्ञानेश्वरी लिहिण्यापूर्वी सुमारे ८५ वर्षे उत्तरेस मुसलमानी राज्याने थैमान घातले होते.[१] वास्तविक पहाता यापूर्वी आठव्या आणि अकराव्या शतकाच्या प्रारंभी व नंतर बाराव्या शतकाच्या शेवटी याप्रमाणे सव्वाशे–दीडशे वर्षांच्या अंतराने तीन वेळा मुसलमानांच्या धाडी हिंदुस्थानावर आल्या. शेवटच्या धाडीनंतर त्यांनी दिल्लीस राज्य स्थापन करून हिंदुस्थान जिंकण्याचे व स्वधर्म (इस्लाम)–प्रसाराचे कार्य पद्धतशीर चालविले होते. मुसलमानांच्या पूर्वी या देशावर पुष्कळ स्वाऱ्या झाल्या; परंतु त्यापैकी एकानेही इस्लामसारखा ठाम निश्चित आचार-विचाराचा स्वतंत्र धर्म आणलेला नव्हता. त्यामुळे आपण त्यांचा श्रुतिस्मृतीपुराणोक्तांच्या चौकटीत दामटून अंतर्भाव केलेला होता व आपली वैदिक परंपरा वाचविलेली होती परंतु इस्लामचे तंत्र आणि त्यांचे कार्य निराळे होते. त्याच्या आघातापुढे श्रुतिस्मृतीपुराणोक्त व्यवस्था कोसळू लागावी यात काहीच नवल नव्हते. जे ज्ञानेश्वरांचे टीकाकार ज्ञानेश्वरांचा आणि इस्लामचा काहीच संबंध नाही असे मानतात किंवा जे संबंध आहे, असे मानतात त्यांच्या समोर असणाऱ्या अडचणी नीट समजावून घेतल्या पाहिजेत. इस्लाम आणि ज्ञानेश्वर यांचा संबंध गृहीत धरला तर ज्ञानेश्वर इस्लामी सामाजिक समतेच्या विरोधी अध्यात्मिक क्षेत्रात निकराने लढले असे मानावे लागते. ज्ञानेश्वरांना जर इस्लामी आक्रमणाची कल्पना होती तर इतर अवैदिक आक्रमणांचीही कल्पना असलीच पाहिजे. त्यातूनच ज्ञानेश्वरी हा महाराष्ट्रातील समाजाला इस्लाम आणि श्रुतिस्मृती–पुराणोक्त व्यवस्था टिकविण्याचा प्रयत्न होता हे मान्य करावे लागते आणि मग साहजिकच ज्ञानेश्वरी हा धार्मिक ग्रंथ आहे की राजकीय असा वादही सुरू होतो. हे टाळण्यासाठी काही टीकाकार ज्ञानेश्वरी आणि इस्लामचा काहीच संबंध नाही असे मानतात परंतु उत्तरेकडील इस्लामी आक्रमण, ज्या पंथाची पताका ज्ञानदेवांनी खांद्यावर घेतलेली होती त्या नाथ संप्रदायाचा उत्तरेकडीलच उगम लक्षात घेता, एवढ्या लहान वयात विश्वाचे कोडे उलगडविणाऱ्या ज्ञानदेवांना यत्किंचित इस्लामी आक्रमणाचे कोडे उलगडू नये हे विचित्रच.' या टीकेला तोंड द्यावे लागते तरीही 'केवळ ज्ञानदेवामुळे आपण हिंदू राहिलो नाहीतर मुसलमान झालो असतो' हेही सांगायला मात्र ते विसरत नसतात.

इतिहासाचा अपलाप करून ऐतिहासिक पुरुषांना न्याय देता येत नसतो. भारतातील इस्लामचा इतिहास नीट तपासला पाहिजे. इस्लाम हा केवळ एक 'धर्म' नव्हता तर त्याचेकडे एक जबरदस्त सामाजिक कार्यक्रम होता

अनुक्रमणिका

(Social Programme) त्याच्या भारतातील प्रसाराचे गमक नीट समजावून घेतले पाहिजे.[४] महाराष्ट्रातील सूफी संतांचा इतिहास नीट अभ्यासला तर इस्लाम आणि ज्ञानेश्वरांचे कार्य यांच्या अन्योन्य संबंधाची कल्पना सहज येते.[५] ही सर्व सूफी मंडळी कडकडीत निवृत्ती मानणारी होती. त्यांच्या निवृत्तीत आणि महाराष्ट्रीय संतमंडळाच्या निवृत्तीत अतिशय साम्य आहे. म्हणूनच की काय काही विचारवंत 'महाराष्ट्रीय संतमंडळावर या सूफींचा जबरदस्त प्रभाव होता' असे वादग्रस्त मत मांडतात, सूफींच्या अध्यात्मातील १) उबुदियात– सेवा २) इष्क– प्रेम ३) जोहद– निवृत्ती ४) मारिफत– ज्ञान ५) वज्द–उन्मनावस्था ६) हकीकत– परमेश्वराचे स्वरूप जाणणे आणि ७) वसल– मिलन हे सात टप्पे आणि महाराष्ट्रीय संतमंडळाचा निवृत्तीपर भक्तिमार्ग यात कमालीचे साम्य आहे. हिंदुस्थानातील प्रमुख सूफी संत अलि उल हुजविरी याचा कालखंड इ. स. १००० ते १०६३ मानला जातो. या ठिकाणी उत्तरेकडील सूफींचा इतिहास पाहण्याचे काहीच कारण नाही. आपण फक्त महाराष्ट्रापुरता आणि तोही ज्ञानेश्वर काळापुरता सूफींचा इतिहास पाहिला तरी ज्ञानेश्वरांच्या कार्यावर प्रकाशझोत पडण्यासारखा आहे. सूफी समरस्त हा सूफी संत आपल्या शिष्यांना घेऊन गुलबर्गा जिल्ह्यात सागर शहापूर या मुक्कामी येऊन स्थानिक झाला व तेथील कुमार राजास मारुन त्याने आपला जम बसविला. त्याने या प्रांतात धर्मप्रसार केला व त्याचा मृत्यु इ. स. १२८० च्या सुमारास झाला. वऱ्हाडात हयात कलंदर या सूफीने मंगरुळपीर येथे वास केला. तिथल्या मंगरुळ राजास मारले आणि अनेकांना इस्लामची दीक्षा दिली. हा वऱ्हाडातील पहिला इस्लामी धर्मप्रचारक मानला जातो. त्याचा कालखंड ५५९ हिजरी म्हणजे इ. स. १२५८ हा आहे.[६] बाबा शर्फूद्दीनचे शिष्य यादवांच्या आणि काकतीयांच्या राज्यात दंडेलीने धर्मप्रसार करीत होते. त्यांच्या शिष्यांचा तालीकोट येथे हिजरी ६७१ म्हणजेच इ. स. १२७० मध्ये खून करण्यात आला. इतकेच नव्हे तर अल्लाउद्दिन खिलजीने देवगिरीवर पहिला हल्ला इ. स. १२९४ मध्ये केला. या सर्व ऐतिहासिक विवेचनाचा हेतु एवढाच आहे की इस्लामी धर्माचे आक्रमण महाराष्ट्रावर आणि त्याच्या आसपास ज्ञानदेवांच्या हयातीत आणि त्यापूर्वीही झाले होते हे नाकारता येत नाही. यावरून ज्ञानेश्वरांच्या ज्ञानेश्वरीला श्रुतिस्मृतीपुराणोक्त व्यवस्थेभोवती इस्लामच्या आक्रमणाविरुद्ध उभ्या केलेल्या तटबंदी खेरीज सार्थ उपमा देणे कठीण आहे. तरीही हे एवढ्याने भागत नाही. महाराष्ट्रात वैदिक धर्मावर फक्त इस्लामचेच आक्रमण झाले होते असे

अनुक्रमणिका

नाही. इस्लाम हा वैदिक धर्माचा बाहेरील शत्रू खराच परंतु बौद्ध, जैन, महानुभाव आणि लिंगायत आदि त्याचे अंतर्गत शत्रूही आपआपले सामर्थ्य वाढविण्याच्या बेतात होते. ज्ञानेश्वरीत म्लेच्छांचा जसा उल्लेख आहे तसाच जैन आणि बौद्धांचाही आहे. महानुभाव आणि लिंगायत त्याकाळी फारसे प्रबळ नसले तरी ते वैदिक धर्माचे विरोधकच होते. ज्ञानेश्वरांच्यापूर्वी महानुभाव पंथाने आपला अवैदिक विचार जनमानसात रुजविण्याचा प्रयत्न केला. अध्यात्मिक विचार मराठीत सांगणारा महाराष्ट्रापुरता तरी चक्रधर हा पहिला पुरुष मानला पाहिजे. चक्रधरांनी महाराष्ट्र हे आपले कार्यक्षेत्र निवडले होते आणि महाराष्ट्रातच काम करण्याची आज्ञा आपल्या अनुयायांना केलेली होती. बाहेरून आलेला इस्लाम आणि अंतर्गत बळ वाढवित असलेले अवैदिक पंथ यांच्या कात्रीत सापडलेली श्रुतिस्मृती–पुराणोक्त व्यवस्था वाचविण्यासाठी गीता सोडून दुसऱ्या कोणत्याही ग्रंथाचा उपयोग नव्हता. वेळोवेळी त्याने केलेल्या या कार्याचे ऐतिहासिक महत्व लक्षात घेता टीकेसाठी तोच योग्य ग्रंथ होता. हे न समजण्याइतके ज्ञानेश्वर निश्चितच अदूरदर्शी नव्हते. म्हणूनच ज्ञानेश्वरांची ही निवड अचूक होती.

ज्ञानेश्वर संस्कृत वाङ्मयाचे पंडित होते. त्यांना संस्कृतातसुद्धा ही टीका लिहिता आली असती. परंतु ज्ञानेश्वरापूर्वी चार शतके तसा प्रयत्न शंकराचार्यांनी केलेला होता आणि त्या टीकेचा परिणाम जनमानसात होण्याची चिन्हे दिसत नव्हती. त्याच बरोबर महानुभावांचे मराठीतील प्रयत्न लक्षात घेता गीतेतील विचार मराठीत आणणे ही ज्ञानेश्वरकाळातील ऐतिहासिक गरज होती. ही ऐतिहासिक गरज ज्ञानदेवांनी भागविली म्हणूनच गीतेतील विचार स्त्री-शूद्रापर्यन्त गेले हे खरे आहे. ज्ञानेश्वरांना स्त्री–शूद्रांना मोक्षाचे दार अंतःकरणापासून खुले करावयाचे असते तर ज्ञानेश्वरीत स्त्री–शूद्राबद्दल अमंगळ आणि अमानुष उल्लेख आलेच नसते. त्याची सविस्तर चर्चा पुढे येणारच आहे. परंतु ज्या ज्ञानेश्वरांचा 'गीतेचा' महान् भाष्यकार म्हणून आज गौरव होत आहे त्यांनाच 'गीता' विटाळशी झाली म्हणून लोकविरोधाला तोंड द्यावे लागले. एकेकाळी महाराष्ट्रात ज्ञानेश्वरी स्त्री-शूद्रापर्यंत गेली म्हणून ती विटाळशी झाली आणि तिच्यामार्फत गीताही विटाळली यास्तव गीतेवर बहिष्कार टाकण्यात आला होता. इतकेच नव्हे तर गीतेशी वैर केले गेलेले होते. यासंबंधी तुकारामाची शिष्या बहिणाबाई हिची व्यथा अतिशय बोलकी आहे. त्या तुकारामाला सांगतात :

वैदिक व्यवहार स्वामी उदरार्थ । करीतसे तेथे देव कैसा ।।
वेदपाठ काही नावडेची भक्ती । पराधिन युक्ती न चाले माझी ।।
नामाचा विटाळ आमुचिये घरी । गीता शास्त्र वैरी कुळी आम्हा ।।
देव तीर्थ यात्रा नावडती हरी । ऐसियाचे घरी संग दिला ।।
संत समागम राघवाची भक्ती । नावडती श्रुति शास्त्रगता ।।
बहिणी म्हणे माझ्या पापांचा संग्रहो । तुटोनिया राहो चित्त शुद्ध ।।[७]

– यावरून गीतेसंबधीच्या तत्कालीन ब्राह्मणवर्गाच्या प्रतिक्रियेची कल्पना यावयास हरकत नसावी. याच्या मुळाशी त्यांचे अज्ञान होते. ज्या श्रुतिस्मृती-पुराणोक्त चौकटीला ज्ञानेश्वरी स्त्री-शूद्रापर्यंत पोहचल्याने धक्का लागेल असे त्यांना वाटत होते, त्यातूनच त्यांचेकडून हे आततायी वर्तन होत होते परंतु कालांतराने हा भ्रम दूर झाल्यानंतर त्याच वर्गाने ज्ञानेश्वरीवर प्रवचने सुरू केली; आणि अलिकडे तर तो एक पवित्र ग्रंथ मानण्याची प्रथा सुरू झाली.

या निमित्ताने एका मूलभूत प्रश्नाची चर्चा झाली पाहिजे असे वाटते. तो असा की जर ' धर्म ' एक मोक्षाचे साधन मानले तर हिंदु, इस्लाम, जैन, बौद्ध किंवा अन्य कोणताही यात अध्यात्मिक दृष्टया काही फरक असतो काय ? जर तसे नसेल तर मोक्षाच्या दृष्टीने धार्मिक आग्रह संयुक्त आहेत काय ? आणि असतील तर इस्लाम विरोधी ज्ञानेश्वरांच्या पंथाने जे कार्य केले त्याचे महाराष्ट्राच्या समाजजीवनावर त्याकाळी कोणते परिणाम झाले आणि अद्यापही असणाऱ्या त्या परिणामांच्या प्रभावाची इष्टानिष्टता काय ? मला वाटते अध्यात्मिक पातळीवर या विविध धर्मांच्या तत्वात विरोध असण्याचे कारण नाही परंतु व्यावहारिक पातळीवर मात्र देशकालपरत्वे त्यात विविधता दृष्टोत्पत्तीस येते. व्यावहारिक जीवनातील आपली वैशिष्टयपूर्ण जीवनपद्धती टिकविण्याच्या अट्टाहासातूनच प्रत्येक धर्माच्या अनुयायांना परधर्माची भीती वाटत असावी. त्यासाठी अनेक लढाया, मानवी हत्याकांड आणि अमानुष हिंसेचा आसरा प्रत्येक धर्माच्या अनुयायांना इतिहासात घ्यावा लागलेला आहे. या विविध धर्मात जर अध्यात्मिक दृष्टया फरक असता तर गीतेतील आणि धम्मपदातील विचारात साम्य दिसले नसते, इतकेच नव्हे तर बायबल लक्षणीय साम्य आहे. गीतेतील दुसऱ्या अध्यायातील (५५ ते ७२) स्थित-प्रज्ञाची लक्षणे, ४ थ्या अध्यायातील (१९ – २३), ५ व्या अध्यायातील (१८–२८) इ. श्लोकातील ब्रह्मनिष्ठ पुरुषाची लक्षणे, १२ व्या अध्या-यातील (१३–१९) या श्लोकातील भक्तियोग्याची लक्षणे आणि धम्म-

पदातील ३६० – ४२३ या श्लोकातील अर्हताची लक्षणे सारखीच आहेत. गीता आणि धम्मपदातील साम्य हा स्वतंत्र विषय आहे. अशी अनेक साम्य-स्थळे दाखविता येतील. बायबल, विशेषत: नवा करार आणि भगवद्गीतेत तर शेकडो साम्यस्थळे आढळतात. उदा० 'त्या दिवशी तुम्हाला कळून येईल की मी माझ्या बापात, तुम्ही माझ्यात आणि मी तुमच्यात आहे (जॉन १४–२०) हे वाक्य आणि गीतेतील 'येन भूतान्यशेषेण द्रक्ष्यस्यात्मन्यथो मयि' (गीता ४.३५) तसेच 'यो मां पश्यति सर्वत्र सर्वं च मयि पश्यति' हे (गीता ६.३०)' हे वाक्य म्हणजे बायबलचे शब्दश: भाषांतर वाटते. किंवा "जो माझ्यावर प्रीती करतो त्यावर मी प्रीती करतो' (जॉन १४.२१) हे वाक्य आणि 'प्रियो हि ज्ञानिनोऽत्यर्थं अहं स च मम प्रिय:' (गीता ७.१७) ही दोन वाक्ये एकमेकांचे भाषांतरच आहेत. या विवेचनाचा हेतु एवढाच आहे की कोणताही धर्म जर तो अध्यात्मिक पातळीवर गेला असेल तर त्या सर्व धर्मांचे अध्यात्मिक स्वरूप स्थूल मानाने सारखेच असले पाहिजे नव्हे ते तसे असतेच. प्रश्न असतो तो समाजधारणेच्या स्वरूपाचा आणि त्या समाजातील विशिष्ट वर्गाच्या सुखसोयी तशाच कायम ठेवण्याचा.

वरील विवेचनातून एक गोष्ट स्पष्ट होते ती ही की ज्ञानेश्वरांनी इस्लामी धर्माच्या आक्रमणापासून वैदिक धर्माला वाचविले हे ज्ञानेश्वरांचे ऐतिहासिक कार्य तपाशित असतांना ज्ञानेश्वरांनी वैदिक 'समाजव्यवस्था' वाचविली हे मान्य करावे लागते. वास्तविक हेही काम काही कमी मोलाचे नव्हते. ज्यांना इस्लामच्या सामाजिक समतेचे आकर्षण आहे त्यांची मजल तर "संपूर्ण हिंदुस्थान मुसलमान झाला असता तर काय बिघडले असते ?" असे म्हणण्यापर्यंत जाते. त्यांच्या या आततायी विचारातही 'तर ...... भारत 'एक राष्ट्र' झाले असते आणि सामाजिक समता आली असती' या बाबी खऱ्या आहेत. परंतु आज त्यांनी मध्यपूर्वेत जी इस्लामी राष्ट्रे अस्तित्वात आहेत त्या राष्ट्रांच्याकडे बघावे. ही राष्ट्रे तरी पूर्णांशाने विज्ञानाचा आणि बुद्धिवादी विचारांचा स्वीकार करू शकली आहेत काय ? संपूर्ण हिंदुस्थान मुसलमान झाला असता तर भारत कदाचित इजिप्त, इराण, इराक, तुर्कस्थान सारखा एक धार्मिक राष्ट्रवादी राज्य झाला असता. हिंदूच्या वैशिष्टयपूर्ण समाजव्यवस्थेने हिंदुस्थानात या विसाव्या शतकात सुद्धा राजकीय अर्थाने राष्ट्रवादी मूल्ये मूळ धरू शकत नाहीत हे खरे मानले तरी केवळ 'राष्ट्रवाद' हेच एकाद्या देशाचे अंतिम उद्दिष्ट नसते. कोणताही धार्मिक राष्ट्रवाद मग तो हिंदू असो की मुस्लीम, तो विकृत होण्याची दाट शक्यता असते. या

राष्ट्रवादालाच अध्यात्माचेही मोठे आकर्षण असते. त्यातूनच फॅसिझमचा उगम होतो.[१] अशा प्रकारच्या कोणत्याही धार्मिक राष्ट्रवादाच्या गर्भातून जन्माला येणारी ही फॅसिस्ट विकृती हे जनताद्रोहाचे ठळक रूप असते. या ठिकाणी प्रश्न असा आहे कोणत्याही धर्माकडे आपण आध्यात्मिक दृष्टीने पाहतो की राजकीय दृष्टीने? धर्माकडे अध्यात्मिक दृष्टीने पाहण्याचा अभाव आणि राजकीय दृष्टीने धर्माचा केलेला उपयोग हे धर्मसंकल्पनेच्या दृष्टीने केवळ अनर्थकारी ठरले असे नाही तर त्यामुळे धर्मसंकल्पनेचाच निर्घृण उच्छेद झालेला आहे. मला वाटते ही विनाशाची बीजे स्वतःत ठेवूनच धर्म अवतीर्ण झालेले असावेत. ज्ञानेश्वरांनी ज्या प्रकाराने वैदिक धर्म वाचविण्याचा प्रयत्न केला त्या 'प्रकारामुळे' किंवा 'पद्धतीमुळे' कोणत्याही धार्मिक राष्ट्रवादातून जन्माला येणारी स्थितिशीलता, पिळवणूक, विज्ञान-विरोध आणि धार्मिक अभिनिवेश इत्यादी दुष्ट प्रवृत्तीपासून महाराष्ट्र वाचला या मर्यादित अर्थाने ज्ञानेश्वरांचे महाराष्ट्रावर कधीही न फिटणारे ऋण आहे. आपले राजकीय विचारवंत भारताच्या स्वातंत्र्य संग्रामात मुस्लीम राष्ट्रवादासारखा हिंदूराष्ट्रवाद सार्वत्रिक का झाला नाही? या प्रश्नाचे उत्तर न्या. रानडे, गो. कृ. गोखले आणि गांधीजीची सर्वव्यापी भूमिका असे देतात. मला वाटते या प्रश्नाचे खरे उत्तर ज्ञानेश्वरांनी ज्या 'पद्धतीने' वैदिक धर्म वाचविला त्या पद्धतीत सापडेल. वैदिक धर्म वाचविण्याच्या खटपटीत ज्ञानेश्वरांनी जे अवैदिक वर्तन केले असे मानले जाते (स्त्री-शूद्रापर्यंत ब्रह्मज्ञान पोचवण्याचे वगैरे) किंवा एक ऐतिहासिक गरज म्हणून ज्ञानेश्वरांना जे वर्तन करणे भाग पडले त्यातूनच वैदिक धर्मातील कडवेपणा अंशतः का होईना कमी होण्यास प्रारंभ झाला. हिंदूराष्ट्रवादाच्या अपयशाचे मूळ ज्ञानेश्वरीत आहे याकडे फारसे लक्ष अद्याप गेलेले नाही. भारतीय राजकारणातील 'लोकशाही स्वराज्य पक्षातील केळकर प्रभृती आणि हिंदूमहासभेचे डॉ. मुंजे वगैरे हिंदुत्ववाद्यांनासुद्धा फॅसिझमचे काही कमी आकर्षण नव्हते. प्राचीन क्षात्रधर्माचे पुनरुज्जीवन करून हिंदुस्थानात फॅसिझमची स्थापना करणे हेच लोकमान्य टिळक प्रभृती राष्ट्रीय पुढाऱ्यांच्या विचारसरणीस अधिक अनुरूप होईल' असे प्रतिपादन ही हिंदुत्ववादी मंडळी सतत करीत होती. त्यांच्या या प्रयत्नाला आणि पुढे स्वा. सावरकरांच्या प्रयत्नाला यश न येण्याचे कारण ज्ञानेश्वरी आहे. ज्या अल्पसंख्याकांनी आणि लोकशाही समाजवादावर श्रद्धा असणाऱ्यांनी हिंदू-

राष्ट्रवादाची धास्ती घेतली होती त्यांनी ज्ञानेश्वरांप्रती कृतज्ञता व्यक्त करावी असेच त्यांचे कार्य आहे.

ज्ञानेश्वरीसंबंधी अनेक परस्पर विरोधी दृष्टिकोणातून अनेकांनी आतापर्यंत चर्चा केलेली आहे. ज्ञानेश्वरीकडे पाहण्याची त्यांची दृष्टीही त्यातून स्पष्ट झालेली आहे. ज्ञानेश्वरीकडे आजही प्रामुख्याने तीन दृष्टिकोणातून पाहाता येणे शक्य आहे. यापैकी पहिला दृष्टिकोण हा प्रामुख्याने अध्यात्मिक स्वरूपाचा आहे. या दृष्टिकोणाला धार्मिक दृष्टिकोणही म्हणता येईल. वास्तविक पाहता कोणताही अध्यात्मिक स्वरूपाचा दृष्टिकोण धार्मिक संप्रदाय आणि परंपरा यातून मुक्त असतो. किमान तसा तो असला पाहिजे. ज्ञानेश्वरीकडे पाहण्याचा जो दुसरा दृष्टिकोण आहे तो ज्ञानेश्वरी एक वाङमयीन कलाकृती या दृष्टीने पाहण्याचा. हा वाङमयीन आणि अध्यात्मिक दृष्टिकोण यांचे नाते ज्ञानेश्वरीकडे पाहताना अतूट झालेले दिसते. ज्ञानदेवाची ज्ञानेश्वरी ही एक उत्कृष्ट कलाकृती आहे असे ज्यावेळी आपण म्हणतो त्यावेळी त्या कलाकृतीच्या आस्वादाने मिळणारा निर्भेळ आनंद तिचा अभ्यासक अनुभवित असतो. ज्या वेळी एखाद्या कलाकृतीत हा निर्भेळ आनंद देण्याचे सामर्थ्य येते त्या वेळी ती सर्व लौकिक बंधनाच्या रूढ आचार-विचारांच्या पलिकडे गेलेली असते. ज्ञानेश्वरीचा या दृष्टीने विचार करताना ज्ञानेश्वरीत जे सौंदर्यविश्व ज्ञानेश्वरांनी समर्थपणे निर्मिलेले आहे ही त्यांची निर्मिती पूर्णत: स्वतंत्र आहे असे जाणवते. जे लोक ज्ञानेश्वरीतील विविध सामाजिक संदर्भ लक्षात घेऊन ज्ञानेश्वरी वाचतात त्यांचा ज्ञानेश्वरीकडे पाहण्याचा दृष्टिकोण साहजिकच सांप्रदायिक होतो. आणि एकदा एखाद्या कलाकृतीकडे सांप्रदायिक दृष्टीने पाहिले की अभिनिवेश टाळणे कठीण होऊन बसते. ज्ञानेश्वरांनी त्यांना जे अंतिम सत्याचे दर्शन झालेले होते ते अव्यक्त सत्य व्यक्त करण्यासाठी जरी गीतेचा आसरा घेतलेला असला तरीही ज्ञानेश्वरांचे या ग्रंथात स्वतंत्र असे स्थान आहे. ज्ञानेश्वरीत त्यांनी गीतेचा आसरा केवळ एक सामाजिक संदर्भ म्हणून घेतला असल्याने ज्ञानेश्वरी हा केवळ गीतेचा अनुवाद झालेला नाही हे आपण नीट समजावून घेतले पाहिजे. ज्ञानेश्वरीतून गीता वजा केली तरी ज्ञानेश्वरांची प्रतिभा, त्यांचे भाषासौंदर्य, त्यांची अरूपाला रूप देण्याची धडपड आणि त्यांची रसिकवृत्ती हे तर शिल्लक राहतेच परंतु ज्ञानेश्वर एक पूर्ण पुरुष म्हणूनही शिल्लक राहतात. ज्ञानेश्वराचे हेच स्थान अढळ आहे, वादातीत आहे. ज्यांच्या डोळ्यासमोर ज्ञानेश्वरीतून गीता वजा केल्यानंतर अंधार असतो. त्यांच्या दृष्टीला ज्ञानेश्वरीतील विविध सामाजिक संदर्भांचीच चटक

अनुक्रमणिका





लागलेली असते. कोणत्याही महापुरुषाच्या लिखाणातील सामाजिक संदर्भ हे सर्वकाळी अंतिम सत्याचे विश्लेषण करण्याच्या दृष्टीने फारसे उपयोगी नसतात. वरवर अभ्यास करणाराला या सामाजिक संदर्भातील गतिमानतेचे भान सुटून जाते आणि उरतो तो फक्त स्थितिशील ऐतिहासिक तपशील. गेल्या सातशे वर्षात महाराष्ट्रात ज्ञानेश्वरीबद्दल नेमके हेच झाले आहे. ज्यांना या सामाजिक संदर्भातील कालबाह्यतेचे भान होते त्यांनाच ज्ञानेश्वरांच्या अस्सल प्रतिभेचे दर्शन झाले. हे सामाजिक संदर्भ अतिशय तकलादू असतात. त्यांनाच चिरंतन मानण्याची प्रवृत्ती निर्माण झाली की ज्ञानेश्वरीतील अंतिम सत्याकडे संकेत करणाऱ्या विविध आविष्कारांचे दर्शन होणार नाही. सामाजिक संदर्भांचे वैयर्थ ज्यांना जाणवते त्यांच्याच मनाला या परम सत्याचा स्पर्श होतो. यासाठी मनाची कवाडे मोकळी असली पाहिजेत. एकदा ही अवस्था प्राप्त केली की शब्द आणि संदर्भाचे सर्व पसारे गळून पडतात आणि शिल्लक राहतो तो ब्रह्मानंद. एक निःशब्द अनुभूती. म्हणून तर ज्ञानेश्वर श्रोत्यांना उद्देशून म्हणाले होते —

> तैयापरी श्रोता । अनुभवावी हे कथा ।
> अति हळुवारपण चित्ता । आणुनिया ॥ १. ५७
>
> हे शब्देविण संवादिजे । इंद्रिया नेणता भोगिजे ।
> बोला आधी झोंबिजे । प्रमेयासी ॥ १. ५८

— या अध्यात्मातील ही निर्विचार समाधी म्हणजे शब्दाविण संवाद आहे परंतु नेणत्यांची इंद्रिये मात्र तो भोगित असतात. ज्ञानेश्वराचे हे रूप एका स्थितः-प्रज्ञाचे रूप आहे. ज्ञानेश्वरीच्या अध्ययनाने ‘ऐसेनि गंभीरपणे । स्थिरावलेनि अंतःकरणे ॥’ किंवा

> परतोनि पाठमोरे ठाके । आणि आपणयाते आपण देखे ।
> देखत खेंवो वोळखे । म्हणे तत्त्व ते मी ॥ ६. ३६६
>
> तिये ओळखीचि सरिसे । सुखाचिया साम्राज्यि बैसे ।
> चित्तपण समरसे । विरोनि जाय ॥ ६. ३६७

— अशी अवस्था निर्माण झाली पाहिजे. परंतु गेल्या सातशे वर्षात या ज्ञानेश्वरीच्या तथाकथित अभ्यासकांची अंतःकरणे स्थिरावण्याऐवजी ती अधिक बेचैन झालेली दिसतात. ज्ञानेश्वरीचा उपयोग समाजातील स्थितिशीलता टिकविण्यासाठी, राजकीय संधी प्राप्त करण्यासाठी, आणि धार्मिक अहंकार सतत जागृत ठेवण्यासाठी केला गेलेला आहे. ज्ञानेश्वरीतील फक्त सामाजिक

संदर्भ घेऊनच गेली सातशे वर्षे प्रवचने झाली, ज्ञानेश्वरीतील दृष्टान्त तोंडपाठ केले गेले परंतु ज्या नेणत्यांच्या इन्द्रियांनी हा शब्दाविण संवाद भोगणे आवश्यक होते अशांची संख्या नगण्य आहे.

ज्ञानेश्वरी ही एक उत्तम वाङमयीन कलाकृती आहे कारण तिच्या लेखकाला ज्या परम सत्याची अनुभूती मिळाली होती त्यातून लौकिक जीवनातले सर्व संदर्भ निखळून गेलेले होते याची साक्ष ज्ञानेश्वरीतील काही निवडक ओव्यात आपल्याला मिळेल. या अध्यात्माचीही आतापर्यंत काही कमी टिंगल झालेली नाही. वास्तविक पाहता अध्यात्म हे बुद्धिप्रामाण्यवादाच्या विरोधी कधी नसतेच. 'बुद्धीचा विकास केवळ तर्कशक्तीने होत नाही त्यासाठी भावशुद्धीची आवश्यकता असते एवढेच या अध्यात्माचे म्हणणे असते.'[१०]

नवरसी भरवी सागरु । करवी उचित रत्नांचे आगरु ।
भावार्थाचे गिरीवरु । निपजवी माये ॥

या ज्ञानेश्वरांच्या ओवीतही यापेक्षा काही वेगळे नाही. ज्ञानदेवांच्या या ओवीतून वाङमयाच्या अधिक भव्य आणि उदात्त कल्पनांचे चित्र प्रतिबिंबीत झालेले आहे. ज्ञानेश्वरीतील शब्दसौंदर्य, अर्थसौंदर्य, प्रतिमासृष्टी आणि प्रतिभाविलासाची कितीएक उदाहरणे द्यावीत. ज्ञानेश्वरांच्या इतका श्रेष्ठ कविराज मराठीत तरी अद्याप जन्मला नाही. ज्ञानेश्वरांचे हे मोठेपण संशयातीत आहे.

इथपर्यंत ज्ञानेश्वरीकडे पाहण्याच्या आध्यात्मिक आणि वाङमयीन दृष्टिकोणाची अतिशय स्थूल चर्चा झाली. ज्ञानेश्वरीकडे पाहण्याचा जो तिसरा अतिशय प्रभावी आणि प्रसिद्ध दृष्टिकोण आहे तो ज्ञानेश्वरीच्या सामाजिक स्वरूपासंबधीचा होय. या संबधीचे विवेचन सुरू करण्यापूर्वी हे स्पष्ट केले पाहिजे की ज्ञानेश्वरीत हा भाग अतिशय विस्ताराने आलेला असल्यामुळे ज्ञानेश्वरांना आध्यात्मिक दृष्टचा जे नेमके सांगायचे होते ते त्यांनी दिलेल्या अनेक दृष्टान्तांनी आणि विविध सदर्भांनी इतके झाकाळून गेलेले आहे की त्याचा नेमका शोध घेणे ही एक अवघड बाब आहे.

कोणताही धर्म हा साधारणतः जीवनविषयक तत्वांचा समुच्चय असतो. श्रुतिस्मृतीपुराणोक्त धर्म कधी काळी अशा तत्वांचा समुच्चय असेलही परंतु तो इतिहासाच्या दृष्टिटप्प्यात आल्यापासून त्याचे स्वरूप 'आज्ञा' किंवा 'हे करा' आणि 'ते करू नका' अशा कायद्यात झालेले दिसते. जीवनाच्या आरंभापासून तो स्मशानात सरणावर चढेपर्यंत माणसाने कसे वागावे याच्या आज्ञांनी बहुतेक सर्वच धर्मग्रंथ ओतप्रोत भरलेले आहेत. हेमाद्रीचा 'चतुर्वर्ग चिंतामणी'

हा ज्ञानेश्वरपूर्व ग्रंथ म्हणजे या आज्ञांची परिसीमाच आहे. ज्ञानेश्वर आणि त्यांची भावंडे ही संन्याशांची मुले म्हणून त्यांनी जीवन कशा प्रकारे घालवावे याची चाकोरी धर्मशास्त्रांनी ठरविलेली होती. या दुष्ट चाकोरीतून आपल्या अपत्यांना वाचविण्याच्या धडपडीत विठ्ठलपंतांना शेवटी 'ब्रह्मसूत्र शांकर-भाष्या'तील आज्ञेप्रमाणे देहांत प्रायश्चित्त भोगावे लागले. ज्ञानेश्वरांनी त्यांच्या कुळाची ही सर्व जीवघेणी विटंबना उघडया डोळयांनी पाहिलेली होती. ज्ञानेश्वरीसारखा काव्यात्म ग्रंथ प्रसवणाऱ्या एका संवेदनाक्षम मनाला यातले काहीच बोचले नसेल असे म्हणवत नाही. तरीही—

जे पुढती पुढती पार्था । हे सकळ लोक संस्था ।
रक्षणीय गा सर्वथा । म्हणौनिया ॥ ३.१६८

—असे म्हणणाऱ्या ज्ञानेश्वरांचा, धर्माने घातलेले दंडक इतरांनाच नव्हे तर स्वतःलाही अत्यंत जाचक होत असताना सुद्धा जो पाळतो तोच धर्मनिष्ठ अशी तरफदारी करणाऱ्या विचारवंताचा कोण्याही बुद्धिवाद्याला संताप येणे साहजिक आहे. त्यांनी हे लक्षांत घेतले पाहिजे की तत्कालीन कर्मकांडा-पुढे वैयक्तिकरित्या ज्ञानेश्वरांची ही शरणागती आहे. या शरणागतीतूनच ईर्षा आणि अहंकार वेळोवेळी उफाळून येतात, श्रुतिस्मृतीपुराणोक्त धर्माचे मूळ वेद मानून, ज्ञानेश्वरीच्या रूपाने तत्कालीन तथाकथित अधिकारी ब्रह्मवृंदा-पेक्षा आपणच खरे अधिकारी आहोत हे सिद्ध करण्याची ज्ञानेश्वरांची धडपड म्हणजे ज्ञानेश्वरांच्या सारखा महापुरुषही ईर्षेला बळी पडल्याचे हे द्योतक नाही काय ? ज्ञानेश्वरी मुळे ज्ञानेश्वरांचा अहंकार सुखावलाही असेल, ते धर्माधिकारी म्हणून मान्य पावलेही असतील, परंतु मोक्षाकडे जाणाऱ्या मुक्त वाटेत श्रुतिस्मृती पुराणोक्तांनी जे अडथळे निर्माण केलेले होते ते पूर्णांशाने दूर करण्यात ज्ञानेश्वर यशस्वी झाले असे मानता येत नाही. ज्ञानेश्वरांच्या सारख्या प्रज्ञावंताने बुद्ध—महावीरा प्रमाणे जर स्वतंत्र निर्मिती केली असती आणि ती जनमानसात रुजविण्यात त्यांना यश आले असते तर हे शक्य होते. अशा प्रकारच्या स्वतंत्र निर्मितीतूनच भारतात धार्मिक क्रांतीला पोषक असे वातावरण तयार झाले असते धार्मिक क्रांती अभावी या देशाच्या नशिबी आलेली दैन्यावस्था टाळता आली असती. ज्ञानेश्वरांचा संस्कृत भाषेवरील अधिकार, त्यांनी उघडया डोळयांनी घेतलेले जळजळीत अनुभव आणि अनन्य साधारण निर्मितिक्षमता यातून गेलेल्या एका क्रांतिकारी तत्त्वज्ञानाचा उगम शक्य होता, परंतु झाले ते सर्व उलटच. आणि वर वर क्रांतिकारी वाटणारे ज्ञानेश्वरांचे विचार 'वेदांचे मूळ'[११] मानल्या

गेलेल्या गीतेच्या आधाराने मूळ गीतेइतकेच प्रतिक्रांतिकारक आणि ऋग्वेदाइतकेच विध्वंसक आहेत. एखाद्या नव्या बाटलीत जुनीच दारू भरावी तसे ज्ञानेश्वरांनी जुनेच तत्त्वज्ञान ज्ञानेश्वरीच्या रूपाने विस्ताराने मांडलेले आहे.

हिंदुधर्माचे बहुतेक सर्वच धार्मिक वाङमय संस्कृत भाषेत आहे या देशातील बहुसंख्य जनतेत संस्कृत भाषेचे अज्ञान असल्यामुळे वेद, उपनिषदे आणि सर्वच स्मृत्या याबद्दल प्रत्येक श्रद्धाळू माणसाच्या मनात या धर्मग्रंथाबद्दल काही भ्रामक समजुती होत्या आणि आजही थोड्याफार प्रमाणात आहेत. अलिकडच्या सिंधु संस्कृतीच्या उत्खननाने प्रामुख्याने ऋग्वेदाच्या अर्थावर जो प्रकाशझोत टाकला आहे.[१२] तो लक्षात घेतला तर ज्ञानेश्वरांनी वर्णिलेल्या गीतेच्या थोरवीचे पुनर्मूल्यमापन आवश्यक वाटते. ज्ञानेश्वरांनी भाष्यासाठी गीतेची केलेली निवड हा श्रुतिस्मृतीपुराणोक्त व्यवस्था वाचविण्याच्या प्रयत्नाचाच एक भाग होता. ज्ञानेश्वरांनासुद्धा ही व्यवस्था वाचवून तिच्यावर आक्रमण करणाऱ्या अवैदिक पंथांची हकालपट्टी करावयाची होती याची पुसटशी खूण ज्ञानेश्वरीच्या पहिल्या अध्यायात सापडते —

‘ एका हाती दंतु । जो स्वभावता खंडितु ।
तो बौद्धमतसंकेतु । वार्तिकाचा ’ ॥ १.१२

—अशा प्रकारे तुटक्या दाताची उपमा देऊन ज्ञानेश्वरांनी बौद्ध दर्शनाचा उपहास केलेला आहे. यातूनही अवैदिकाबद्दलची ज्ञानेश्वरांची दृष्टी स्पष्ट होते. या ठिकाणी एक महत्वाचा प्रश्न उपस्थित करता येईल तो असा की या श्रुतिस्मृतीपुराणोक्त व्यवस्थेचे संरक्षण करावयाचे म्हणजे नेमके काय करावयाचे? या प्रश्नाचे उत्तर ही व्यवस्था संरक्षिण्याचा ज्यांनी प्रयत्न केला त्यांच्या कर्तृत्वात व विचारात सापडावे लागेल. ते शोधत असताना ही व्यवस्था वाचवायची म्हणजे चातुर्वर्ण्य समाजव्यवस्थेचे संरक्षण करावयाचे एवढेच नाही तर त्या चातुर्वर्ण्याला धर्माची मान्यता द्यायची आणि दैवी आशीर्वाद द्यायचा. वैदिक आणि अवैदिक धर्मपंथात अध्यात्मिक दृष्ट्या काही फरक होता की नाही याबद्दल अगोदर संक्षेपाने लिहिले आहेच. ज्ञानेश्वरांनी वैदिक धर्म वाचविला म्हणजे सामाजिक क्षेत्रात इतर अवैदिकाकडून आणि इस्लामकडून चातुर्वर्ण्य व्यवस्थेवर जे आक्रमण झाले होते त्यापासून महाराष्ट्रातील समाज वाचविला असाच निघेल अशी ज्ञानेश्वरीत अनेक स्थळे आहेत. त्याची चर्चा पुढे आलेलीच आहे.

आतापर्यंत मराठी विचारवंतांत एक भाबडी समजूत प्रचलित आहे ती ही की ज्ञानेश्वरांना रूढी परंपरेच्या दास्यामुळे एवढा त्रास भोगावा

लागला तरीही त्यांनी विध्वंसक तत्त्वज्ञान न मांडता सर्वांच्या कल्याणाचेच तत्त्वज्ञान मांडून छळ करणाऱ्यावरही उपकार केलेले आहेत. जगातील सर्वच महापुरुषांचा परंपरावादी मनांनी छळ केलेला आहे. पैगंबर मूर्तिपूजेच्या विरोधात होते आणि येशू नवीन विचार मांडीत होते म्हणून त्यांचा काही कमी छळ झालेला नव्हता परंतु म्हणून त्यांनी अनुक्रमे मूर्तिपूजेचा आणि नवविचारांचा त्याग केलेला नव्हता. या ठिकाणी एकच प्रश्न आहे आणि तो म्हणजे ज्ञानेश्वरांनी त्यांना जाणवलेल्या ज्या 'अरूपाला' 'रूप' दिले ते श्रुतिस्मृतीपुराणव्यवस्थेचे संदर्भ टाळून देता येणे शक्य होते की नव्हते ? जर तसे शक्य होते तर ज्ञानेश्वरांनी तसे धाडस का केले नसावे ? आणि त्यांचेकडून तसे धाडस झाले नाही याचा अर्थ ज्या परंपरावादी विचारसरणीने त्यांचा आणि त्यांच्या कुळाचा क्रूर छळ केला त्या पारंपरिक मूल्यापुढे ज्ञानदेवांनी शरणांगती पत्करली काय ?

ज्ञानेश्वरीवरील बहुतेक सर्वच टीका या ज्ञानेश्वरीतील अध्यात्मिक समतेच्या स्तुतीने ओतप्रोत भरलेल्या आहेत. सामाजिक क्षेत्रात ज्ञानदेवांना समता मान्य होती असे ज्ञानेश्वरी वाचलेला कोणी माणूस म्हणेल असे वाटत नाही. परंतु ज्ञानेश्वरीत अध्यात्मिक समता काहीशी अस्पष्टपणे का होईना परंतु त्याला जाणवण्याची शक्यता नाकारता येत नाही. सामाजिक विषमता तशीच ठेवून अध्यात्मिक समता स्थापन करता येणे शक्य आहे काय ? या प्रश्नाचा विचार झाला पाहिजे. आणि या समतेचे स्वरूपही विषद झाले पाहिजे. भारतातील विचारवंताना हजारो वर्षापासून ऐतिहासिक विभूतींच्या अवास्तव स्तुतीचा रोग जडलेला आहे. त्यामुळे विचारक्षेत्रातील दूषित वातावरणाचे पडसाद समाजजीवनात टाळता येणे अशक्य होऊन बसलेले आहे. ऐतिहासिक पुरुषांची स्तुती हा 'मोठेपणा' मिळविण्याचा व 'प्रस्थापित' होण्याचा सर्वात सोपा मार्ग आहे. आपल्याकडे एकेकाळी तर वैचारिक क्षेत्रात एखाद्या विचारवंताची मान्यता त्याने गीतेवर भाष्य केलेले आहे की नाही ही कसोटी वापरून ठरविले जाई, आणि त्यामुळेच गीतेवर आणि अलिकडे ज्ञानेश्वरीवर अगणित भाष्ये झालेली आहेत. ज्ञानेश्वरांची अध्यात्मिक समता तपासण्यापूर्वी ज्ञानेश्वरीतील सामाजिक संदर्भ तपासल्याने ज्ञानेश्वरांच्या मनातील सामाजिक विचार स्पष्ट होण्यास मदत होईल. ज्ञानेश्वरांना शूद्रांचा इतर त्रैवर्णिकांबरोबर श्रुतींनी चौथा वर्ण निर्माण करून त्यांचाही समावेश चातुर्वर्ण्यात केला हेच शूद्रावर फार मोठे उपकार केले

आहेत असे वाटते.[१३] आणि ही वर्णव्यवस्था दैवी आहे ती बदलणे माणसाच्या हातात नाही. कारण–

तैसे वर्णाश्रमवसे । जे करणे आले असे ।
गोरया अंगा जैसे । गोरे पण ।। १८.८८३

– अशीच ज्ञानेश्वरांची धारणा होती. एकदा वर्णव्यवस्थेचे दैवीकरण केले की ती मानवी प्रयत्नापासून दूर जाते आणि धर्मशास्त्रांची आज्ञा शिरसावंद्य मानावी लागते. त्यामुळे साहजिकच प्रत्येक वर्णातील माणसाबद्दल स्वतंत्र विचार करणे भाग पडते. ज्ञानेश्वरांनी सुद्धा तशा प्रकारचा विचार केलेला आहेच.

सांघे शूद्रगृही अवघीं । जऱ्हे पक्वान्ने अधि बरवी ।
तिये द्विजे केवि सेवावीं । दुबळा जऱ्हे ॥ ३.२१६

अशा प्रकारची माणसा-माणसात उच्च नीचतेची दरी निर्माण करणे अपरिहार्य होते. जे ज्ञानेश्वर मानवतावादी विचारवंत म्हणून गौरविले जातात त्यांच्या मनात या शूद्रवर्णीय माणसांच्या बद्दल कोणत्या प्रकारचे अमानुष विचार घोळत होते हे त्यांच्या विविध दृष्टान्तातून स्पष्ट होते. शूद्रांना अवमानित करणारे असे अनेक दृष्टांत या ठिकाणी देता येणे शक्य असले तरी तो मोह आवरून काही थोडेच पाहिले तरी त्यावरूनसुद्धा या मानवतावादी संन्याशाची दृष्टी स्पष्ट होण्यास मदत होईल. ज्ञानेश्वरीच्या १३ व्या अध्यायात गुरुनिंदकासंबंधी लिहिताना ते म्हणतात–

तेयाचे नाव घेणे । ते वाचेसि शूद्रान्न होणे ।
परि घडले लक्षणे । बोलता इये ॥ ६७२ ॥

तसेच याच अध्यायात 'शौचम्' शब्दाचे स्पष्टीकरण करताना ते लिहितात–

भेटलिया नारी । चोखी अथवा महारी ।
तेथ नातळती परी । राहाटो जाणे ।। ४७८ ।।

रस्त्याने एखादी सुंदर महारीण येताना पाहूनसुद्धा जो माणूस तिच्याकडे कामवासनेने पहात नाही तसाच शुचित्व अंगी असलेला माणूस विषय-वासनेसंबंधी निस्पृह वर्तन ठेवतो. या दृष्टांतातील खोच लक्षात यायला हरकत नसावी. या उपेक्षित माणसांच्या बद्दल तुच्छता दर्शवितांना ज्ञानेश्वर लिहितात –

अंत्यु राणिवे बैसला । का आरे धारणु गीळिला ।
तैसा गर्वे फुगला । देखसी जो ।। १३.७२३ ||

— अंत्यज राज्यावर बसला किंवा आराने खांब गिळला म्हणजे ते जसे फुगतात तसाच अज्ञानी माणूस गर्वाने फुगतो. अंत्यजाने राज्यावर बसू नये अशी ज्ञानेश्वरांची आंतरीची इच्छा यातून स्पष्ट होते. परंतु ज्ञानेश्वरांच्या दुर्दैवाने मुसलमान झालेला पारिया अस्पृश्य मलिक खुश्रू ज्ञानेश्वरा नंतर एका दशकातच दिल्लीच्या तख्तावर विराजमान झाला आणि ज्या रामदेवराव यादवावर ज्ञानेश्वरांनी स्तुतिसुमने उधळण्यात आपली लेखणी खर्च केली त्या रामदेवरावांच्या राज्याचा विध्वंसही मलिक कपूर या श्रुतिस्मृतीपुराणोक्त धर्माच्या जाचाला कंटाळून मुसलमान झालेल्या अंत्यजाच्याच हातून व्हावा हा दैवदुर्विलासच मानला पाहिजे. सामाजिक क्षेत्रात विषमता तशीच ठेवून अध्यात्मिक समता प्रस्थापित होईल असे वाटत नाही. किमान ती कशी असेल ते नीट समजत नाही. अध्यात्मिक समता म्हणजे परमेश्वर आणि त्याचा उपासक यातील मध्यस्थीशून्य सुसंवाद होय. हा सुसंवाद साधण्यासाठी वापरावयाच्या पद्धती किंवा मार्ग निवडण्याची स्वतंत्रता उपासकाला असते असे गृहीत धरलेले असते. तसेच या अध्यात्मिक समतेत परमेश्वराच्या दरबारात सर्व माणसे समान असतात हा विचार मूलभूत मानला जातो. ज्ञानेश्वरीतील—

जैसे द्विजु षट्कर्मे करी । शूद्र तेयाते नमस्कारी ।
कि दोघा सरोभरी । निफजु यागु ॥ १६.९५

— ब्राह्मण आणि शूद्रांना यज्ञांचे पुण्य लाभणार असले तरी त्यांच्या 'साधनेतील' उपरोक्त फरकाला अध्यात्मिक समता मानता येईल काय ? अध्यात्म क्षेत्रातील या साधनेतील विषमतेची आणखीन उदाहरणे बघण्यासारखी आहेत —

तरी ब्राह्मण करुनी धुरे । स्त्रियादिक पैल मेरे ।
माझारी अधिकारे । आपुलालेनी ॥ १६.९३
तेवि द्विजाशी ब्रह्मसूत्र । येरां स्तोत्र का नाममंत्र
आवर्तपणे पवित्र । पावे या तत्व ॥ १६.१०३

या अध्यात्मातील विषम साधनेच्या आग्रहामुळे ज्ञानेश्वरीतील अध्यात्मिक समता काल्पनिक (ॲब्स्ट्रॅक्ट) बनलेली आहे. अध्यात्मिक समतेचे उदाहरण म्हणजे मार्टिन ल्युथरने धर्मगुरुविरुद्ध केलेले मध्ययुगीन बंड होय. वरील ओव्यातून ज्ञानेश्वरांनी ब्राह्मणवर्गवर्चस्व नाकारलेले आहे काय ? ज्ञानेश्वरानी ब्राह्मणवर्गवर्चस्व मान्य करून 'मध्यस्थाची' महतीच प्रतिपादिलेली आहे. ज्ञानेश्वर फार तर तो सत्पात्री असावा असे म्हणतात. ज्ञानेश्वरांनी अध्यात्मिक क्षेत्रातील समतेचा पाया जर तेराव्या शतकाच्या

उत्तरार्धात खरेच मनापासून घातला असता तर सतराव्या शतकात समर्थ रामदास ब्राह्मणवर्गवर्चस्व प्रस्थापित करण्यात यशस्वी झाले नसते आणि तत्कालीन धार्मिक शोषणाचे परिणाम महाराष्ट्राच्या जनतेला छत्रपती शिवाजी आणि पेशव्यांच्या राजवटीत वेगवेगळ्या संदर्भात भोगावे लागले नसते.

शेवटी प्रश्न असा शिल्लक राहतो की ज्ञानेश्वरांनी स्वतः अनुभवलेले अंतिम तत्व स्वतःचे असे म्हणून काहीच सांगितलेले नाही, त्यांच्या गीतेच्या मराठी भाष्यामागे स्त्री-शूद्रांच्या मोक्षाची आंतरिक तळमळ दिसत नाही, ज्ञानेश्वर सुद्धा श्रुतिस्मृतीपुराणोक्त चाकोरी बाहेर जाऊ शकले नाहीत, ज्ञानेश्वरांना सामाजिक समता मान्य नव्हती आणि त्यांनी अध्यात्मिक समताही प्रस्थापित केल्याचे दिसत नाही. मग ज्ञानेश्वरांनी नेमके काय केले ?

ज्ञानेश्वरानी नेमके काय केले या प्रश्नाचे उत्तर महाराष्ट्राचा ज्ञानेश्वर-पूर्व इतिहास समोर ठेवूनच द्यावे लागेल. मध्ययुगीन दक्षिण हिंदुस्थानचा कालखंड म्हणजे वेगवेगळ्या संप्रदायांच्या धुमाकुळीचा कालखंड आहे. या काळातच शैव आणि वैष्णव पंथात कमालीचे हिंसक वातावरण वाढलेले होते. वैष्णव संप्रदायाचे प्रमुख पुढारी रामानुजाचार्य म्हैसूर संस्थानात असताना त्यांनी तेथील बिट्टीदेव (विष्णू वर्धन) राजाच्या सहाय्याने अनेक जैन धर्मियांचा संहार केला व पुष्कळ जैनांची डोकी तेलाच्या घाण्यात घालून फोडली यासंबंधी अनेक कथा त्यांचे अनुयायी मोठ्या प्रौढीने सांगत होते.[१४] शैव साधूंनी तर दारूच्या नशेत अनेक बौद्ध व जैन श्रमणांना जाळल्याचे व त्यांच्या कत्तली केल्याचे उल्लेख सापडत. शैव साधू एवढेच करून थांबले नाहीत तर त्यांनी वैष्णवांच्याही कत्तली केल्या. याच कालखंडात मुसलमानांचे राजकीय आक्रमण उत्तरेकडून दक्षिणेकडे सरकत चाललेले होते आणि दक्षिणेत मात्र त्यावेळी मधूनच एखादा ब्राह्मण पुढे येई व ब्रह्मसूत्राचे आपल्याला अनुकूल असे भाष्य लिही व नवीन संप्रदाय व परंपरा स्थापन करी. रामानुजानंतर आलेले मध्वाचार्य (११९७–१२७७) व निंबार्क (मृत्यु– ११६२– ?) यांनी अशाच प्रकारचे प्रयत्न केले. याच कालखंडातील राधाकृष्ण पंथाच्या उदयापासून राधाकृष्णांचा उत्थान शृंगार अधिकाधिक प्रतिष्ठित होऊ लागला. याच कालखंडात भक्तिमार्गाला जडलेल्या तंत्रसाधनेच्या विकृतीचे मूळ या उत्थान शृंगार प्रतिष्ठित होण्यातच सापडते. यामुळे वैष्णव संप्रदायातही तांत्रिकाच्या लतासाधना, अंतर्याग, बहिर्याग, योगसाधना या सर्वच साधनांचा प्रवेश सुलभ झाला. आणि योग्याला जशी योगिनी त्याप्रमाणेच वैष्णवसाधकालाही स्त्री आवश्यक वाटू लागली. उत्तरेकडील हे वैष्णवसंप्रदायाचे स्वरूप पाहिल्यानंतर

अनुक्रमणिका

महाराष्ट्रात त्या काळात जे वैष्णवधर्मप्रसाराचे काम सुरू झाले होते त्याच्या स्वरूपाची कल्पना यावयास हरकत नसावी. ज्ञानेश्वरांच्या जन्मापूर्वी महाराष्ट्रात व कर्नाटकात जैन धर्माचे प्राबल्य जवळ जवळ तीनशे वर्षे होते.[१५] महाराष्ट्रातील कित्येक राज्यांनी जैनांच्या दिगंबर पंथाचा स्वीकार केलेला असावा. चालुक्यांची सत्ता खिळखिळी झाल्यानंतर स्वतंत्रपणे पुढे आलेला कलचुरी वंशाचा राजा बिज्जल (११५६–६७) धर्माने जैन होता. त्याचे अधिकारीही जैन होते. बिज्जलच्या एका सुस्वरूप ब्राह्मण प्रेयसीचा भाऊ 'बसव' ह्या याने लिंगायत किंवा वीरशैव या स्वतंत्र पंथाची स्थापना केली. त्याच्या विचारावरून तो अवैदिकच असावा. अशा प्रकारे महाराष्ट्र आणि त्याच्या आसपास वेगवेगळ्या संप्रदायांना नुसता ऊत आला होता. त्यांच्यातील हेव्यादाव्यांनी आणि आपआपसातील कत्तलींनी समाजात गोंधळ आणि अस्थैर्य निर्माण केलेले होते. या पार्श्वभूमीवर ज्ञानेश्वरांचे कार्य तपासले तर या सर्व पथोपपंथातील सांप्रदायिकतेपोटी निर्माण झालेले वैमनस्य दूर करून त्यांची एकी करण्याचे ज्ञानदेवांचे प्रयत्न निश्चितच मोलाचे मानले पाहिजेत. ज्ञानेश्वरांनी 'अनुभवामृता'त प्रामुख्याने शिवशक्ती समावेशन करून ज्ञानेश्वरीत वैष्णव भक्तिमार्गाची तरफदारी केलेली आहे. थोडक्यात असे म्हणता येईल की श्रुतिस्मृती–पुराणोक्त वैदिक परंपरेने इथल्या अवैदिक संस्कृतीचा आपल्यात समावेश करण्याची आणि पुरोहित वर्गवर्चस्व जतन करण्याची जी प्रक्रिया वेदकालापासून सुरू झाली होती तीच ज्ञानेश्वरांनी पुढे चालू ठेवली. शैव, वैष्णव, लिंगायत, महानुभाव, बौद्ध आणि जैन यांचे स्वतंत्र वर्चस्व समाजातून लय पावले आणि ज्ञानेश्वर ज्ञानेश्वरीच्या माध्यमातून आत्म्याचे अमरत्व, चातुर्वर्ण्याचे दैवीकरण, पुनर्जन्माचा सिद्धान्त आणि वर्णव्यवस्थेवर अधारलेला कर्मयोग तत्कालीन महाराष्ट्राच्या गळी उतरविण्यात यशस्वी झाले असे म्हणता येईल. याचाच अर्थ अंतर्गत दृष्ट्या वैदिक धर्मावरील अवैदिक पंथांचे आक्रमण ज्ञानदेवांनी थांबविले परंतु इस्लामी आक्रमणाला मात्र ज्ञानेश्वर पूर्णांशाने थांबवू शकले असे म्हणता येणार नाही. ज्ञानेश्वरांच्या मृत्यूनंतर इस्लामी धर्माचा प्रभाव महाराष्ट्राच्या जनमानसावर किती जबरदस्त होता याची साक्ष ज्ञानदेवानंतर जन्मलेले एकनाथ, तुकाराम आणि रामदास यांच्या वाङ्मयात दिसते. या संतांच्या वाङ्मयाचा बराचसा भाग 'वर्णसंकर झाला, धर्मबुडाला, ब्राह्मण शूद्रमुखीची तंबोल स्वीकारू लागले, ब्राह्मण वेश्यागमन करू लागले, लोक पीराला भजू लागले, दावलमलकाला जाऊ लागले, शूद्राला नमस्कार करू लागले' इ. तक्रारींनी व्यापलेला आहे.

ज्ञानेश्वरांच्या कार्याची पार्श्वभूमी आणि ज्ञानेश्वरांचे प्रत्यक्ष कार्य पाहिल्यानंतर ज्ञानेश्वरीला पूर्णांशाने धार्मिक ग्रंथ मानणे मोठे धाडसाचे ठरणार आहे. वास्तविक पाहता ही चूक ज्ञानेश्वरांची नाही. ज्ञानेश्वरांनी जे माध्यम वापरले त्या गीतेचे स्वरूपच बऱ्याच अंशी राजकीय आहे. वास्तविक पाहता 'समाजधारणा' हा जो धर्माचा महत्वाचा भाग आहे तोच मुळी काही अंशी राजकीय आहे आणि म्हणूनच गीतेची तुलना प्लेटोच्या रिपब्लिकशी किंवा अॅरिस्टॉटलच्या पॉलिटिक्सशी करता येणे जेवढे शक्य आहे तेवढे बायबल किंवा धम्मपदाशी करणे अवघड आहे. आज ज्ञानेश्वरीचे जे पावित्र्य जनमानसावर लादले जात आहे, त्यातून या लोकशाही-समाजवादी व्यवस्थेपुढे काही गंभीर प्रश्न निर्माण होणार आहेत. पूज्य विनोबाजी म्हणतात त्याप्रमाणे ज्ञानेश्वरीतील आज कालबाह्य वाटणारा सामाजिक संदर्भांचा भाग गाळून मूळ प्रश्न सुटणार नाही. हा प्रश्न सोडविण्याचा एकच मार्ग मला योग्य वाटतो आणि तो म्हणजे या ग्रंथाचे किंवा कोणत्याही धर्मग्रंथाचे अंधश्रद्धेतून निर्माण झालेले ज्या जनतेच्या मनात रुजलेले आहे व त्या श्रद्धेपोटी आधुनिक विज्ञानाने त्यांचे पुढे निर्माण केलेली आव्हाने स्वीकारण्याचे सामर्थ्य संपुष्टात येत आहे. ज्यांची मने यामुळे दुभंगलेली आहेत त्यांच्या मनावरील या अंधश्रद्धेचे कवच दूर करणे अगत्याचे आहे. ज्ञानेश्वरी काय किंवा गीता काय जर राजकीय ग्रंथ ठरला तर त्यामुळे त्याचे ऐतिहासिक महत्व कमी होईल असे मुळीच वाटत नाही. हीच कसोटी धम्मपद, बायबल किंवा कुराणास लावायला व्यक्तिशः माझी कोणतीच हरकत नाही. त्यामुळे ज्ञानदेव, कृष्ण, बुद्ध, महावीर किंवा पैगंबर–येशू यांच्या प्रतिमेला धक्का लागेल असेही मानण्याचे काहीच कारण नाही. ज्ञानेश्वरांनी स्वतःच माणसाची बुद्धी सदैव शुद्ध असेलच याचा भरवसा देता येत नाही असे सांगितले आहे. प्राणिमात्रांत भेदभाव मानणाऱ्या बुद्धीला ज्ञानदेवांनी वैषम्यबुद्धी म्हटले आहे–

ते सुख येणेचि देहे । पाये पाखाळणिया लाहे ।
जो भूतवैषम्य नोहे । विषम-बुद्धी ॥ १३. १०७० ॥

ज्ञानेश्वरांनी ज्ञानेश्वरीत शूद्र किंवा अंत्यजासंबंधी तर माणसामाणसातच भेद केलेला आहे. ज्ञानेश्वर सुद्धा एक माणूस असल्याने तेही या 'वैषम्यबुद्धीच्या' कचाट्यातून सुटले नाहीत. हे सिद्ध करण्याची गरज वाटत नाही. ज्ञानेश्वरांना मानवी पातळीवर आणून गीता किंवा ज्ञानेश्वरीचे राजकीय स्वरूप विषद केले तरी–

आता विश्वात्मके देवे । एणे वाग्यज्ञे तोषावे ।
तोखौनि मज द्यावे । पसायदान हे ॥ १८. ११७२
जे खळांची वांकुडे मोडे । तेया सत्संगी रति वाढे ।
भूता परस्परे पडे । मैत्र जीवाचे ॥ ११७३ ॥
दुरितांचे तिमिर जाओ । विश्व स्वधर्म सूर्ये पाहो ।
वांछिल ते ते लाहो । प्राणिजात ॥ ११७४ ॥

मानव जातीसाठी ज्ञानेश्वरांनी मागितलेले हे पसायदान अमर राहील. तसेच ज्ञानेश्वरी आणि ज्ञानेश्वरांच्या अंधश्रद्धेपोटी समाजजीवनात निर्माण होणारे तणावही टाळता येतील.

संदर्भ —

१. ज्ञानेश्वरीच्या ओव्यांचे क्रमांक सरकारी प्रतीप्रमाणे आहेत.
२. मुरंजन डॉ० सुमंत– पुरोहित वर्गवर्चस्व व भारताचा सामाजिक इतिहास पृ. ३७
३. फाटक न. र. – ज्ञानेश्वर आणि ज्ञानेश्वरी पृ. ३
४. " It was not the philosophy of Islam but it's Sociological programme which won so many Converts for it in India."
Quoted by M. N. Roy in his Historical Role of Islam p. p. 84
५. सूफी संप्रदायासंबंधीचे विवेचन सेतु माधवराव पगडी यांच्या 'सूफी संप्रदाय' या ग्रंथाच्या आधारे केलेले आहे.
६. पगडी सेतु माधवराव – सूफी संप्रदाय पृ. ५९
७. सं० कोल्हटकर वि. ना. – संत बहिणाबाईची गाथा पृ. १७ व १८
८. टिळक बाळ गंगाधर – गीतारहस्य पृ. ५२३
९. भागवत आचार्य – (आधुनिक भारत– प्रस्तावना)
१०. भागवत आचार्य – (आधुनिक भारत– प्रस्तावना)
११. ज्ञानेश्वरी अध्याय १८.१४१९ – १४२४
१२. पहा – देशमुख प्र. रा. 'सिंधुसंस्कृती–ऋग्वेद आणि हिंदूसंस्कृती'
१३. ज्ञानेश्वरी १८.८१७; १८.८१८; १८.८१९.
१४. कोसंबी धर्मानंद– हिंदी संस्कृती आणि अहिंसा पृ. २३०
१५. फाटक न. र. ज्ञानेश्वर– वाङमय आणि कार्य पृ. ३७



डॉ. रामचंद्र चिंतामण ढेरे

‘ पुनरपि जननीजठरे शयनम् ’

जीवनचक्राचे भ्रमण

सृष्टीच्या प्रारंभापासून जनन, मरण आणि पुनर्जनन हे चक्र अखंड भ्रमत राहिले आहे. घट भरणे, रिक्त होणे आणि पुनः भरणे ही प्रक्रिया सृष्टीच्या रहाटावर निरंतर चालू आहे. केवळ जीवसृष्टीतच नव्हे, तर वनस्पतिसृष्टीतही या जीवनचक्राचे भ्रमण आपण सातत्याने अनुभवीत आहोत. आद्य शंकराचार्यांनी आपल्या ‘ चर्पटपंजरिकास्तोत्रा’मध्ये या चक्राच्या भ्रमणाचे वर्णन ‘पुनरपि जननं पुनरपि मरणं, पुनरपि जननीजठरे शयनम् । ’ अशा शब्दात केलेले आहे. या विराट जीवनचक्राचे हे भ्रमण आपण सतत अनुभवीत असलो, तरी ते आपणास रहस्यमय वाटते, अनाकलनीय वाटते, आश्चर्यविमूढ करणारे वाटते. आपण केवळ त्याचे वर्णन करू शकतो; त्याचे गूढ उकलू शकत नाही. प्राचीन मानवाच्या दृष्टीने तर ही सर्जनाची, संहाराची आणि पुन:सर्जनाची लीला प्रकट करणारी सृष्टी एक संकुल, जटिल आणि दिव्य भावबंध दृढावणारी होती. सृष्टिविषयक या आगळ्या भावबंधातून प्राचीन मानवाने ज्या दिव्यकथांचा आणि सृष्टिविषयक विधि–विधानांचा प्रसव केला आहे, त्या कथांतून व विधि-संभारातून त्याला सृष्टिरहस्य कोणत्या स्वरूपात प्रतीत होत राहिले होते, याचा विलक्षण बोध घडू शकतो. किंबहुना, प्राचीन मानवाच्या मनोविश्वातली सारी आंदोलने ज्या ज्या क्रियांतून व्यक्त होत राहिली होती, त्या क्रियांचे भौतिक अवशेष बोलके करायला प्राचीन दिव्यकथा (Myths) आणि त्या कथांच्या साहचर्याने नांदणारा प्राचीनांचा सर्व उपलब्ध वाग्व्यवहारच केवळ समर्थ ठरतो. अन्यथा प्राचीनांच्या जीवनाचे कितीही भौतिक अवशेष आपण भू-गर्भांतून वा भूपृष्ठावरून गोळा केले, तरीही केवळ त्या अवशेषातून प्राचीनांचे चेतन व्यापार आपणास समग्रतेने दृष्टीपुढे उभे करता येणार नाहीत.

अनुक्रमणिका





अंत्यक्रियेत कुंभाचे स्थान

जनन आणि मरण या दोन अद्भूत घटनांपैकी मरणाशी निगडित असे प्राचीन मानवांचे भौतिक अवशेष पुरातत्त्वज्ञांना उत्खननांतून वैपुल्याने उपलब्ध होतात. मृताचा भूगर्भांत निक्षेप करण्याच्या पद्धतीचे हे पुरावे आहेत, यात संशय नाही. परंतु निक्षेपक्रियेचे स्वरूपसुद्धा बहुविध असते : भूमी खणून त्या खड्डयात नुसते शव पुरणे आणि शव एका मोठ्या मृत्कुंभात ठेवून तो कुंभ खड्यात पुरणे– हे दोन प्रकार तर आपल्याकडे प्रचलित असलेल्या अंत्यक्रियेत सार्वत्रिक स्वरूपात आढळतात; शव कुंभात घालून अथवा नुसते पुरताना दक्षिणेकडे पाय आणि उत्तरेकडे डोके अशा अवस्थेत पुरतात.

लहान मुलाचे शव निक्षिप्त करण्याच्या बाबतीत जगभरच्या उत्खननात एक विशेष स्पष्टपणे दिसून आला आहे, तो असा की, मुलाचे शव मृत्कुंभात ठेवताना, त्याची जन्मापूर्वी मातृगर्भाशयात जशी स्थिती असते (हात–पाय दुमडून आणि शरीराची धनुराकृती करून राहण्याची स्थिती), तशा स्थितीत ठेवतात. मुलाच्या शवाची ही ‘ गर्भाशयस्थिती ’ (Embryonic Position) पाहता, ते शव ज्या मृत्कुंभात ठेवलेले असते, तो मृत्कुंभ आपोआपच मातृगर्भाशयाचे प्रतीक ठरतो.

मुलाच्या शवाचा निक्षेप करण्यासाठी वापरल्या जाणाऱ्या मृत्कुंभाच्या बाबतीतही एक लक्षणीय विशेष उत्खननात आढळून येतो, तो विशेष म्हणजे एका कुंभाऐवजी चंबूच्या आकाराचे दोन कुंभ एकमेकांच्या तोंडाला तोंड लावून ठेवण्याची पद्धती. आपल्या महाराष्ट्रात दायमाबाद, चांडोली, नेवासे, इनामगाव, इत्यादी ठिकाणी झालेल्या उत्खननांमध्ये अशा प्रकारच्या परस्पराभिमुख दोन मृत्कुंभामध्ये मुलांचे देह पुरलेले आढळले आहेत. तसेच मुलांच्या शवांचा हा संयुक्त कुंभातील निक्षेप राहत्या घरातच केलेला आढळला आहे. गर्भाशयस्थ अवस्थेत लहान मुलांचा निक्षेप करण्याच्या या पद्धतीमागील धारणेविषयी पुरातत्त्वज्ञांनी असे अनुमान केले आहे की, “ The burial in embryonic posture was accorded possibly in the belief that ‘ as a man came out of his mother's womb, so shall he return whence he came.’ ज्या मातृगर्भाशयातून मानव जन्मला, तेथेच तो पुनः स्थित व्हावा, या धारणेतूनच अशा प्रकारे कुंभगत निक्षेप केला जात असावा, हे अनुमान तर्कशुद्ध आहे.

अनुक्रमणिका

कुंभ : मातृगर्भाशयाचे प्रतीक

कुंभ हे मातृगर्भाशयाचे प्रतीक आहे, या अनुमानाला आपल्या प्रदीर्घ परंपरेत विपुल आधार उपलब्ध आहेत. कुंभाची ही प्रतीकात्मकता वाङ्मयातून जशी व्यक्त झाली आहे, तशीच आजवर टिकून राहिलेल्या अनेकानेक विधि–विधानांतूनही व्यक्त झाली आहे.

' कुंभ ' ही संज्ञाही ' मही माता ' पृथ्वीशी निगडित आहे. ' कु ' अथवा ' कुं ' म्हणजे पृथ्वी. कुकील (कु + कील = पर्वत), कुभृत् (कु + भृत = पर्वत), कुंकणा (कुं + कणा = रेणुका), इत्यादी किती तरी शब्दामध्ये पृथ्वीची ही एकाक्षरी संज्ञा वापरलेली आहे. अर्थात कुंभ म्हणजे पृथ्वीद्रव्याने युक्त (Earthen–ware). संस्कृतीच्या आदिम अवस्थेमध्ये कुंभकर्म (Pottery) हे केवळ स्त्रियाच करीत असत.[२] स्त्री आणि पृथ्वी यांच्या सर्जनशीलतेच्या समानधर्मित्वामुळे त्यांच्यातील एक अभिन्नतेचा, नव्हे–एकतेचा विलक्षण गूढ आणि दैवी भावबंध प्राचीन मानवांच्या मनःसृष्टीत दृढावलेला होता. स्त्री हे मातृतत्त्वाचे व्यष्टिरूप होते, तर पृथ्वी हे त्याच तत्त्वाचे विराट् समष्टिरूप होते. या एकतेच्या भावबंधातूनच, स्त्रीच्या हातून कुंभ घडत असताना तिने त्याला आपल्या गर्भाशयाची प्रतिमा मानणे स्वाभाविक ठरते. किंबहुना, मातृतत्त्व हे मातेच्या सर्जनेंद्रियानेच प्रथम प्रतीत झालेले असल्यामुळे कुंभ हे मातृत्वाचे, मातृदेवतेचेही प्रतीक ठरले.

आपल्या नवरात्रोत्सवातील घटस्थापना ही कुंभाच्या मातृदेवतारूपतेचीच अभिव्यक्ती आहे, हे मुद्दाम स्पष्ट करून सांगण्याची जरूरी नाही. या मातृरूपघटातूनच नव–सर्जनाचा सोहळा साजरा होत असतो. आपल्या प्रदीर्घ परंपरेत ' पूर्णकुंभ ' अथवा ' पूर्णघट ' या प्रतीकाला सर्जकता, समृद्धता आणि शुभता यांचा कारक असल्याची जी प्रतिष्ठा लाभलेली आहे, ती त्याच्या मातृरूपतेमुळेच. कर्नाटकातील ' करगा 'सारख्या लोकोत्सवातही कुंभाची हीच प्रतीकात्मकता अभिव्यक्त होते.[३] संस्कृतात वेश्येला ' कुंभा ' अशी एक संज्ञा आहे, ती तिच्या केवळ ' कुंभ '–रूप जीवनक्रमामुळेच होय.

यजुर्वेदाच्या वाजसनेयी संहितेत (१९.८७) कुंभालाच सर्जनाचे कारण मानले आहे. योनीच्या अंतर्भागात असणाऱ्या कुंभातच नवसर्जनाचा गर्भ नांदतो आणि हा कुंभच दैवी सर्जक सामर्थ्याने युक्त असतो, असा भाव या मंत्रद्रष्टया ऋषीने व्यक्त केला आहे. अथर्ववेदात तर (१९.३०३) ऋषीने, कालतत्त्वाच्या योनीतच एक ओसंडणारा पूर्णकुंभ निहित असतो, असे मानले आहे. हा कुंभरूप

गर्भाशयच कालतत्त्वाच्या असीमतेत व्यक्त होणाऱ्या अनंत सृष्टीचा निर्माता आणि नियामक आहे. या कुंभाच्या ठाई ‘ एक ’ अव्यक्त असते, तेच ‘ बहुधा ’ होऊन प्रकटीभवनासाठी त्याच्या मुखाशी दाटून येते. पूर्णकुंभातून प्रकटणाऱ्या शाखापर्णांच्या रूपाने या ‘ बहुधा ’ व्यक्त होणाऱ्या रूपांचा पसारा प्रतीकांकित केलेला आहे.

ऋग्वेदातील ‘ अस्यवामीय सूक्ता ’ मध्ये ‘ स मातुर्योना परिवीतो अन्त-र्बहुप्रजा निर्ऋतिमा विवेश। ’ (१.१६४.३२) असे जे म्हटले आहे, ते जननाप्रमाणेच मरणाच्या प्रक्रियेलाही लागू आहे, मनुष्यप्राणी मातृयोनीच्या अंतर्भागात गुंडाळला जातो– गर्भस्थ द्रव्यांनी वेढला जातो– आणि पुनः पुनः जन्मास येण्यासाठी तो निर्ऋतीच्या ठायी प्रवेशतो. निर्ऋती ही महामाताच आहे. ती जशी सर्जनाची देवता आहे, तशीच संहाराची देवताही आहे. जनन आणि मरण या दोहोंचाही तिच्याच उदराशी संबंध आहे. ‘ इयं पृथ्वी वै निर्ऋतिः ’ (शतपथ–ब्राह्मण ’, ७.२.१.११) ही वैदिकांची धारणा ध्यानी घेता, जनन आणि मरण या दोन्ही अद्‌भुत घटनांवर तिचे अधिराज्य कसे चालते, हे सांगण्याची आवश्यकता नाही. ‘ माती असशी, मातिस मिळशी ! ’ या महासत्याचा अद्‌भुत असा साक्षात्कार पृथ्वीच्या महामातृत्वाच्या चिंतनातून येऊ शकतो.

मला वाटते, प्रस्तुत संदर्भात कुंभाच्या मातृरूपतेविषयी याहून अधिक विचार करण्याची जरूरी नाही; प्रत्येक जीव या कुंभातील जळामध्येच (Procreative Waters) आकार घेतो आणि काही काळ जीवनाचा अनुभव घेऊन, पुनः या दैवी कुंभात प्रविष्ट होतो– पुनः प्रकटण्यासाठी; ‘पुनरपि जननं पुनरपि मरणं, पुनरपि जननी जठरे शयनम् । ’ हे रहाटगाडगे फिरते ठेवण्यासाठी ! ‘ एक ’ – रूप असणारा प्रजापती हा ‘ बहुधा ’ अथवा ‘ बहुप्रजाः ’ झाला, तो याच जनन-मरण-पुनर्जनन प्रक्रियेने. तोच आपल्यातून ‘ शतरुपा ’ मानसी कन्या निर्माण करतो आणि तिच्या ठायी नवसर्जनाचा गर्भ ठेवतो. प्रथम तो एकटाच असल्यामुळे त्याने निर्माण केलेल्या स्त्रीतत्त्वाचा तो पिता ठरतो आणि केवळ सृष्टिहेतूने ‘ कन्यागमना’ला प्रवृत्त होतो.[४] ही सृष्टी मातृरुप आणि मृत्युरूप पृथ्वीच्या गर्भाशयात येरझारा घालीत राहते. तिचे सर्जक रूप ‘गौरी’च्या रूपात पूजिले जाते आणि तिचे संहारक रूप ‘काली’च्या रूपात पूजिले जाते.

सिंधुसंस्कृतीच्या अवशेषांमध्ये जे अस्थियुक्त कुंभ मिळाले आहेत, ते विशेषतः मयूरचिन्हांकित आहेत आणि त्यांवर मयूराच्या उदरात मृतजीव

दाखविला आहे, हे आपणास माहीत आहेच.[५] मृत जीवाला उदरीं स्थान देणारा हा मयूर मातृदेवतेचा प्रतिनिधी आहे– त्या मातृरूप कुंभाची प्रतीकात्मकता अभिव्यक्त करणारा आहे, हे आपण 'श्रीकल्पकांबेची कहाणी' जाणून घेताना पाहिलेच आहे.[६] महाभारतात मयूर हा शवभक्षक प्राणी असल्याचे म्हटले आहे,[७] ते निक्षेपकुंभाशी असलेल्या त्याच्या या जिव्हाळ्याच्या नात्यामुळेच असले पाहिजे, यात संशय नाही.

अंत्यक्रियेशी कुंभकारांचा संबंध

उत्तरक्रियेमध्ये आजही कुंभारांचे स्थान बऱ्याच प्रमाणात टिकून आहे. कुळधर्म–कुळाचारांमध्ये ज्याप्रमाणे गोंधळ, भराड, जागरण यांचे महत्त्व आहे, त्याचप्रमाणे उत्तरक्रियेत कुंभारांच्या डांकेचे महत्त्व आहे. डांक नावाच्या वाद्याच्या साथीने कुंभार अंत्यक्रियेतील कथा–गाथांचे गायन करतात, म्हणून त्यांच्याकडून केल्या जाणाऱ्या विधीला 'डांक' अशी संज्ञा पडली आहे.[८]

अंत्यक्रियेतील कुंभारांचे हे महत्त्व अर्थातच मूलतः कुंभ–निक्षेपाच्या प्रथेशी निगडित असले पाहिजे. जो कुंभ घडवतो, त्या कुंभकारानेच मृत जीवाला कुंभात सु–स्थिती लाभण्याचा विधी साजरा करावा, यात औचित्यही आहे.

डॉ. प्रभाकर मांडे यांनी डांकेच्या गाण्यांपैकी 'मुंजोबाचे गाणे' नामक एका गीतातील काही पंक्ती उद्धृत केल्या आहेत,[९] त्या महत्त्वाच्या आहेत–

"आरे तो मुंजा वेल्हाळ रे, बाळा मुंजा रे ।
पिंपळा टांगला डोलारा रे, बाळा मुंजा रे ।।
कवा राव, कधींन् काय झालं रे, बाळा मुंजारे ।
मरण कसायानं आलं रे, बाळा मुंजा रे ।। . . .
प्राण गेला होडाहोडीं, आत्मा टाकुन गेला कोडी ।
करताराची गत न्यारी, तुटली सर्गीची दोरी ।।"

हे गाणे आणि यातील दैवत बाळमृत्यूशी निगडित आहे, हे प्रस्तुत संदर्भात मुद्दाम ध्यानी घ्यायला हवे.

हिरण्यगर्भ–महादान

मरणानंतर, पुनर्जननासाठी मातृगर्भाशयात गर्भरूपता पावण्याचा संकेत 'हिरण्यगर्भमहादाना'त टिकून राहिलेला दिसतो. 'हिरण्यगर्भ' हे सृष्टि-निर्मात्याचे म्हणजे ब्रह्म्याचे एक नाम आहे, हे आपणांस माहीत आहेच. परंतु धर्मग्रंथात जी षोडश महादाने वर्णिलेली आहेत, त्यांमध्ये 'हिरण्यगर्भ'

अनुक्रमणिका

या नावाचे एक महादान आहे. या षोडश महादानांचे विवरण मत्स्यपुराण, हेमाद्रीच्या ' चतुर्वर्गचिंतामणी ' तील व्रतखंड आणि बल्लाळसेनाचा दानसागर या ग्रंथात विस्तारपूर्वक केलेले आहे. प्राचीन भारतीय इतिहास आणि संस्कृती यांचे एक थोर अभ्यासक आणि लिपिविशारद डॉ. दिनेशचंद्र सरकार यांनी अनेक कोरीव लेखांत या महादानाचा निर्देश असल्याचे निदर्शनास आणले आहे.[१०] गोरंतला लेखात अत्तिवर्मन् या राजाचे वर्णन ' अप्रमेय–हिरण्यगर्भ–प्रसव ' असे केले आहे. चालुक्य नृपती मंगलेश याच्या महाकूट स्तंभलेखात प्रथम-पुलकेशीला ' हिरण्यगर्भ–संभूत ' या विशेषणाने गौरविले आहे. दामोदरवर्मन् राजाच्या मट्टेपाद (जि. गुंटूर) ताम्रलेखा-मध्येही ' अप्रमेय–हिरण्यगर्भ–प्रसव ' हे राजविशेषण आलेले आहे. विष्णुकुंडिन् घराण्यातील प्रथम माधववर्मन् या राजाच्या इपूर आणि पोलमुरू येथील लेखात ' हिरण्यगर्भ–प्रसूत ' असे विशेषण वापरलेले आहे. दक्षिणेतील अनेक राजपुरुषांच्या कोरीव लेखांत येणारे हे राजविशेषण स्पष्ट करताना फ्लीट यांनी त्याचा अर्थ ' हिरण्यगर्भाचा म्हणजे ब्रह्मदेवाचा वंशज ' असा केला आहे; तर दुसरे श्रेष्ठ संशोधक हुल्श यांनी ' हिरण्यगर्भाचा म्हणजे हिरण्य-गर्भ–महादानाचा निर्माता ' असा अर्थ केला आहे. डॉ. सरकार यानी योग्य कारणाने हे अर्थ नाकारून, असे साधार स्पष्ट केले आहे की, ' हिरण्य-गर्भप्रसव ', ' हिरण्यगर्भ– प्रसूत ' आणि ' हिरण्यगर्भसंभूत ' या स्वरूपात निर्दिष्ट असलेल्या या राजविशेषणाचा अर्थ ' हिरण्यगर्भातून जन्मलेला ' असाच करावयास हवा.

या स्पष्टीकरणाची सार्थता हिरण्यगर्भमहादानाचा विधी पाहिला की सहज पटते. या विधीमध्ये तीन हात उंचीचे एक सुवर्णकुंड तयार करतात. महादान करू इच्छिणारा राजा वंदनपूर्वक या सुवर्णकुंडात प्रवेश करतो. त्या-नंतर (त्या ' हिरण्यगर्भा ' मध्ये राजपुरुषाचा प्रवेश घडल्यानंतर) हिरण्यगर्भ ही एक स्त्री आहे, या धारणेने पुरोहित तिचे गर्भाधान, पुंसवन आणि सीमंतोन्नयन हे संस्कार पार पाडतो, मग त्या प्रतीकात्मक स्त्रीची प्रसूती होते– म्हणजेच गर्भातील राजपुरुष गर्भाबाहेर येतो. तो बाहेर आल्यानंतर त्याचे नवजात बालकाच्याप्रमाणे जातकर्मादी संस्कार पुरोहित साजरे करतो. हे सर्व संस्कार पार पडल्यानंतर तो ' हिरण्यगर्भ– संभूत ' राजपुरुष आपली कृतज्ञता व्यक्त करण्यासाठी उद्‌गारतो–

मात्राऽहम् जनितः पूर्वं मर्त्यधर्मा सुरोत्तम ।
त्वद्‌गर्भसम्भवादेष दिव्यदेहो भवाम्यहम् ।।

[हे देवश्रेष्ठा हिरण्यगर्भा ! पूर्वी मला माझ्या मातेने जन्म दिला होता, तेव्हा मी मर्त्यधर्मा होतो; परंतु आता तुझ्या गर्भातून जन्मल्यामुळे मी दिव्य देही झालो आहे.]

राजपुरुषाच्या या कृतज्ञताभिव्यक्तीनंतर पुरोहित त्याला पुनश्च अभिषेक करताना पुढील मंत्र उच्चारतात :

अद्य–जातस्य तेऽङ्गानि
अभिषेक्षामहे वयम् ।

[आज जन्मलेल्या तुझ्या अंगांना आम्ही अभिषिंचित करतो.]

हिरण्यगर्भ–महादानाचे हे विवरण पाहता, असे स्पष्ट होते की, राजपुरुषाच्या मर्त्य जीवनाचा सांकेतिक अंत करून त्याचा दिव्य पुनर्जन्म घडवावा, या श्रद्धेनेच हा विधी केला जातो. राजपुरुषाच्या मर्त्य जीवनाचा सांकेतिक अंत, अमर सृष्टीच्या आद्य गर्भाशयाची प्रतीकात्मक रचना आणि त्या गर्भाशयात पुनःस्थापित होऊन दिव्य देहाने युक्त अशा नव्या जन्माची प्राप्ती या संकल्पनांचा प्रकट आविष्कार म्हणजेच हिरण्यगर्भ–महादान–विधी होय, येथे राजपुरुषाच्या दिव्य पुनर्जननासाठी सिद्ध केलेला सुवर्णकुंभ हा मातृगर्भाशयाचा प्रतिनिधी आहे, हे आता पुनः स्पष्ट करून सांगण्याची आवश्यकता नाही. जनन, मरण, जननीजठरात शयन आणि पुनर्जनन हा या विधीतील घटनाक्रम जीवनचक्रविषयक मानवी धारणांचा स्पष्ट निदर्शक आहे.

दागोबाचे अंतरंग

आंध्र, महाराष्ट्र आणि गोमंतक या प्रदेशात, तसेच दक्षिणेतील अन्य भागातही केवळ गर्भाशय–प्रतीकाच्या म्हणजे वारुळाच्या रूपात पूजिली जाणारी मातृदेवी रेणुका, जोगुळांबा, यमाई, यल्लम्मा, एकवीरा, सांतेरी, इत्यादी नावांनी ओळखली जाते. या देवीची जी अनेक ठाणी आहेत, त्यांपैकी काही ठिकाणी जरी ती अनघड (aniconic) शिळेच्या अथवा सांग–सायुध मूर्तीच्या (iconic) स्वरूपात पूजिली जात असली, तरी अजूनही तिच्या उपासनेची अशी कित्येक ठाणी आहेत की, जेथे ती गर्भाशय–प्रतीक असलेल्या वारुळाच्या रूपात अथवा केवळ सर्जनेंद्रियाच्या शिलामूर्तीच्या रूपात पूजिली जाते. [११]

या देवीचे, ‘ एकवीरा ’ या नावाने प्रख्यात असलेले एक ठाणे कार्ले येथील महाचैत्याच्या दाराशीच आहे. पश्चिम समुद्राच्या काठचे सोन कोळी या देवीचे उपासक आहेत. येथे देवी शिळेवर केवळ उठावाच्या आकृतीने युक्त आहे. सोनकोळी जेव्हा देवीच्या पूजेला येतात, तेव्हा ते नैवेद्यादी समर्पण-द्रव्ये केवळ देवीलाच दाखवितात, असे नव्हे; तर चैत्य गृहातील स्तूपालाही दाखवितात. देवीला करावयाची प्रदक्षिणा ते स्तूपाभोवती करतात, स्तूपाला ते देवीरूपच मानतात. त्यांच्या भक्तीचा विषय असलेल्या एकवीरेला ते वेहेरआई (विहार + आई = ‘ विहारा ’तली आई) या पर्यायनामानेही संबोधतात. आंतरराष्ट्रीय ख्यातीचे ‘ सर्वज्ञ ’ पंडित डॉ. दामोदर धर्मानंद कोसांबी यांनी आपल्या ‘Myth and Reality’ या विचारप्रवर्तक लेखसंग्रहात कार्ले येथील उपासना–संप्रदायांच्या क्रमाचा परामर्श घेताना, एकवीरेच्या बौद्धपूर्व उपासना– परंपरेची दखल घेतली आहे आणि स्तूपालाच यमाई अथवा एकवीरा मानण्याच्या सोनकळचांच्या श्रद्धेविषयी काहीसे आश्चर्य व्यक्त केले आहे : “ It is natural, as has happened in other cases, to take a stupa (trimmed suitably, if necessary) as S'iva's phallic; but to take it as a mother–goddess is extraordinary, to say the least. ”[१२]

मला वाटते स्तूपाच्या बाह्य आकार–दर्शनावरून जरी कित्येकदा त्याला शिवलिंगस्वरूप मानले जात असले, तरी त्याचे अंतरंग पाहता, त्याचे मातृ-देवतेशी एकत्व कल्पिणारी श्रद्धाच प्राचीन धारणांशी संवादी वाटते; स्तूपनिर्मितीच्या उद्दिष्टाशी एकरूप वाटते. स्तूपासाठी आपण ‘ दागोबा ’ ही जी संज्ञा वापरतो, त्या संज्ञेतच सोनकोळचांच्या श्रद्धेशी असलेले संवादित्व दिसून येते. ‘ दागोबा ’ ही संज्ञा ‘ धातूगर्भ’चे तद्भवरूप आहे, हे मुद्दाम स्पष्ट करायला हवे, असे नाही. जिच्या उदरी ‘ धातू (म्हणजे बुद्धाचे अवशेष–relics) गर्भरूपाने आहेत. अथवा जिच्या गर्भाशयात ‘ धातू ’ सुरक्षित आहेत, अशी वास्तू म्हणजे ‘ धातूगर्भ ’ होय. अंतरीं ‘ गर्भ ’ वाहणारी वास्तू शिवलिंगाऐवजी मातृरूपाशी एकत्व पावली, तर त्यात आश्चर्य वाटण्याचे कारण नाही.

संयुक्त कुंभांचे रहस्य

कुंभ हे मातृगर्भाशयाचे प्रतीक असल्यामुळे, मृताला त्यात पुनःस्थापित करण्यामागील धारणा आता आपणास अगदी स्पष्टपणे प्रतीत झाली आहे. परंतु लहान मुलांच्या शवांचा निक्षेप करताना एका कुंभाऐवजी चंबूच्या

अनुक्रमणिका

आकाराचे दोन कुंभ परस्पराभिमुख अवस्थेत जोडून, त्यांत मुलाचे शव गर्भस्थितीत (गर्भाशयातल्या स्थितीप्रमाणे शरीराचे मुटकुळे करून) ठेवण्यामागील धारणेचा मात्र अजून पुरता उलगडा झालेला नाही. कुंभ म्हणजे गर्भाशय हे एकदा स्पष्ट झाले, म्हणजे कुंभाच्या अनेकतेचा प्रश्नच उद्भवत नाही. शव सामावण्याइतका मोठा कुंभ वापरला म्हणजे झाले. परंतु उलट मोठ्या माणसाच्या नव्हे, तर लहान मुलाच्या शवाच्या निक्षेपासाठी एकाऐवजी दोन कुंभ वापरण्याची प्रथा ज्या अर्थी उत्खननांतील अवशेषांवरून दिसून येते, त्या अर्थी 'मिथःसंमुख' अवस्थेतील दोन कुंभांना काही विशेष अर्थ असला पाहिजे असे वाटत राहते.

आश्चर्य असे की, ज्याप्रमाणे कुंभाची प्रतीकात्मकता वैदिक वाङमयातून आपणांस स्पष्ट करता येते, त्याचप्रमाणे या गर्भसंपन्न संयुक्त कुंभांची प्रतीकात्मकताही वैदिक वाङमयातूनच स्पष्ट करता येते. किंबहुना, उत्खननांत आढळलेल्या, मुलांच्या निक्षेपाच्या अवशेषांचे नेमके वर्णन करण्यासाठी पुढील वैदिक ऋचेतल्याइतके समर्थ शब्द अन्यत्र कुठेच आढळणार नाहीत--

द्यौर्मे पिता जनिता नाभिरत्र,
बन्धुर्मे माता पृथिवी महीयम् ।
उत्तानयोश्चम्वोऽर्योनिरन्तरत्रा
पिता दुहितुर्गर्भमाधात् ॥ (ऋ. १.१६४.३३)

अस्यवामीय सूक्तातील ही ऋचा संयुक्त कुंभांच्या प्रतिकात्मकतेचा पूर्णांशाने उलगडा करणारी आहे. येथे मंत्रद्रष्टचा ऋषीचा भाव असा आहे की, "द्यौ हा माझा पिता आहे; जनिता आहे. त्यांचे माझ्याठायी नाते आहे. ही महापृथ्वी माझ्या निकटतम संबंधाची असून, माझी माता आहे. दोन 'मिथःसंमुख' चंबूंच्या मध्ये या पितरांची योनी आहे. पित्याने आपल्या दुहितेच्या गर्भाशयाच्या ठायी बीजाचा निक्षेप केला आहे."

ऋषीच्या या भावप्रकटीकरणातील पिता–दुहिता संबंधाचे स्पष्टीकरण पूर्वी येऊन गेलेले आहेच. प्रजापतीने 'बहुधा' होण्यासाठी शतरूपा मानसी कन्या ही आपणापासून 'दुहिता' (दूर–स्थिता) केली. आणि तिच्या ठायी बीजनिक्षेप करून सृष्टीची उभारणी केली; हाच या पिता–दुहिता संबंधाचा अथवा प्रजापतीच्या 'कन्यागमना'चा अर्थ आहे. येथे आपल्याला गर्भाशयाविषयीची – योनीविषयीची जी व्यापक धारणा दिसून येते, ती मुलांच्या शवनिक्षेपाच्या विशेष स्वरूपावर अद्‍भूत प्रकाश टाकणारी आहे. द्यौ हा पिता,

पृथ्वी ही माता आणि त्या उभयतांनी साधलेला; दोन मिथःसंमुख चंबूसारखा संयुक्त गर्भाशय (Common womb) एवढ्या गर्भसंबद्ध महत्त्वाच्या बाबी प्रस्तुत ऋचेत सांगितलेल्या आहेत. ‘उत्तानयोश्चम्वोर्योनिः’ (Inverted Bowls forming a common womb) हे या ऋचेतील शब्द उत्खनित अवशेषांतील मुलांच्या निक्षेप–कुंभांना (Burial Pots) अगदी तंतोतंत लागू पडणारे आहेत.

या दोन ‘उत्तान चमू’ नी साधलेल्या संयुक्त गर्भाशयाच्या संदर्भात डॉ. वासुदेव शरण अग्रवाल यांचे विलक्षण प्रत्ययकारी भाष्य मुळातूनच उद्धृत करायला हवे. ते लिहितात –

The Earth and the Heaven are both described as ‘*Uttān Chamu*’ ... The real purport is that these are the two Bowls turned to each other and therefore forming a single cavity. The one is recumbent against the other, as is exactly the position of the Two Parents in the act of congress.” [१३]

आता येथून पुढे पुरातत्त्वक्षेत्रात या संयुक्त निक्षेप-कथांसाठी ‘उत्तान चमू’ ही संज्ञा रूढ व्हायला कोणतीच अडचण उरलेली नाही. मिथुनक्रियेतील द्यावा–पृथ्वी या दोघांनाही ‘ उत्तान ’ हे विशेषण लावण्याची सार्थता डॉ. अग्रवालांच्याच शब्दात स्पष्ट करायची तर असे म्हणता येईल की, वरून (शिरोमूल दृष्टीने) पाहिले असता माता ‘ उत्तान ’ दिसते आणि खालून (पाठभेदमूल दृष्टीने) पाहिले असता पिता ‘ उत्तान ’ दिसतो.[१४]

द्यावा–पृथ्वीच्या मिथुन–क्रियेतील मिथःसंमुख अवस्थेतूनच सृष्टीचा गर्भसंभव होत असल्यामुळे, गर्भाशयाचे– गर्भधारक इंद्रियाचे-पूर्ण स्वरूप दोन मिथःसंमुख कुंभाशिवाय स्पष्ट होत नाही, असे या विशिष्ट धारणेचे रहस्य आहे. मातृगर्भाशयात पुनश्च गर्भधारणा होत आहे, या भावनेनेच मुलांचे शव कुंभात ठेवले जात असल्यामुळे, गर्भधारणेसाठी तेथे पृथ्वीशी संलग्न अशी द्यौची उपस्थिती अत्यावश्यक ठरते.

हळुवार भावनांचे कल्लोळ

येथवर केलेल्या विवेचनातून आपल्याला आता हे निश्चितपणे प्रतीत झाले असेल की, भारतातील ताम्रपाषाणयुगीन संस्कृतीचे जे अवशेष आपल्या

अनुक्रमणिका

भागात–महाराष्ट्रात नेवासे, चांडोली, दायमाबाद, इत्यादी ठिकाणी केलेल्या उत्खननात उपलब्ध झाले आहेत, त्यातील कुंभनिक्षेपांच्या प्रतीकात्मकतेचा संपूर्ण उलगडा वैदिक ऋचांतून आणि प्रदीर्घ परंपरेत टिकलेल्या विधिविधानांतून होतो.

या कुंभनिक्षेपाच्या प्रथेमध्ये हळुवार मानवी भावभावनांचे कल्लोळ उसळताना जाणवतात. जनन आणि मरण या घटनांविषयीच्या प्राचीनांच्या उत्कट–गंभीर प्रतिक्रिया, पुनर्जननासंबंधीच्या विश्वासाची त्यांनी निसर्ग-क्रमातून मिळवलेली दृढता आणि या दृढतेपोटी मृताला पुनः, अगदी कोवळ्या दक्षतेने, मातृगर्भाशयात पुनःस्थापित करण्याची क्रिया– हे सारे आपणास उभयविध (वाङ्मयीन व पुरातत्त्वीय) साधनांच्या सहयोगी पाहणीतून, अगदी ‘ साक्षी ’ असल्याप्रमाणे, जाणवते. ही जाण आपल्याला ज्ञानाच्या समग्रतेचा बोध घडवते आणि नवनव्या शोधांच्या वाटांवर सतत प्रकाश पसरीत राहते.

संदर्भ–टीपा

1. *Burial practices in Ancient India* : Purushottam Singh, Varanasi, 1970, p. 174.
2. *Myth and Reality* : D. D. Kosambi, Bombay 1962, p. 76.
3. Kosambi, p. 72–74.
4. *Vision in Long Darkness* : V. S. Agrawala, Varanasi, 1963, pp. 63–65;

   – *Pūrṇa Kalaśa or the Vase of Plenty* : P. K. Agrawala, Varanasi, 1965, pp. 5–9.
5. Kosambi, p. 75.

६. ‘ नवभारत ’, एप्रिल १९७६, पृ० — ?

७. महाभारत, आदिपर्व, अ० ८५, श्लोक ६.

८. बदलापूर : ना. गो. चापेकर, पुणे, शके १८५५, पृ. ७०–८५;
– कुंभार ज्ञातिबांधवांचे डांकेची कथा : ग. वि. माजगावकर, कोल्हापूर, १९३४.

अनुक्रमणिका

– **लोकसाहित्याचे अंतःप्रवाह** : प्रभाकर मांडे, पुणे, १९७५, पृ० २४–२६.

९. पूर्वनिर्दिष्ट, पृ० २५.

10. *Studies in the Religious Life of Ancient and Medievel India* : D. C. Sircar, Delhi, 1971, pp. 164–167.

११. **शक्तिपीठांचा शोध** : रा. चिं. ढेरे, पुणे, १९७३.

12. Kosambi, p. 96–97.

13. V. S. Agrawala, p. 121. (pp. 119–122.)

14. V. S. Agrawala, p. 121–122.

[**कृतज्ञता** : या लेखाची प्रेरणा डॉ. दामोदर धर्मानंद कोसांबी यांचा **' मिथ अँड रिॲरिटी '** हा लेखसंग्रह आणि डॉ. वासुदेवशरण अग्रवाल यांचे **' व्हिजन इन् लाँग डार्कनेस '** हे अस्यवामीय सूक्तावरचे भाष्य या दोन ग्रंथांच्या वाचनातून मिळालेली आहे. ज्ञानक्षेत्रातील हे दोन दिग्गज एवढे प्रेरक आहेत की, त्यांचे एकेक विधान एकेका प्रबंधाचा विषय व्हावे. या लहानशा लेखात जे काही अल्पसे नवे भान घडविण्याचा प्रयत्न असेल, ते या दोघांच्या चरणी वाहिलेली ' पत्रं पुष्पं ' समजावे. – लेखक.]



प्रा. दि. मा. खैरकर

भगवान बुद्धाचे निसर्गविषयक विचार

मनुष्याच्या जीवनातील सर्वात महत्वाचा प्रश्न प्रत्येकाने विचारपूर्ण, संघर्षरहित जीवन कसे जगावे हा आहे एक शाश्वत महत्वाचा प्रश्न असून विचारी माणसे प्राचीन कालापासून त्यावर चिंतन करीत आहेत. प्रत्येक व्यक्तीचा इतर माणसे, वस्तु व कल्पना यांच्याशी संबंध येतो. हे संबंध कसे असावे? समाजात समता असावी की विषमता? स्वातंत्र्य म्हणजे काय? जीवनात स्वातंत्र्याचे स्थान कोणते? जीवनात श्रद्धेस किती महत्व द्यावे? माणसाने ईश्वरास भिऊन वागावे किंवा स्वतंत्र प्रज्ञेने वागावे? नीती म्हणजे काय? ती समाजसापेक्ष असावी किंवा तिला स्वतंत्र स्थान असावे हे व या प्रकारचे अनेक प्रश्न विचारी मनास सतत भेडसावीत असतात. योग्य रीतीने जगण्यासाठी वरील प्रकारच्या प्रश्नांची योग्य उत्तरे शोधून काढणे आवश्यक आहे.

दुर्दैवाने या प्रश्नाबाबत विचारी माणसात एकमत नाही. ह्या मत-भिन्नतेचे एक महत्वाचे कारण म्हणजे निसर्गाचे वास्तविक स्वरूप कोणते या संबंधी या लोकात एकवाक्यता नाही. मनुष्याचे खरे स्वरूप कोणते, निसर्ग वास्तविक कसा आहे, मनुष्य व निसर्ग यांचे परस्परसंबंध कोणत्या प्रकारचे आहेत, यासंबंधी निरनिराळ्या लोकानी निरनिराळे विचार मांडले आहेत. निसर्ग स्थितिशील आहे किंवा गतिशील आहे. नित्य आहे किंवा अनित्य आहे ह्यासंबंधी विचारी लोकात मतभेद आहेत. कोणी निसर्ग यंत्रवत् सनातन नियमानुसार कार्य करतो म्हणतात. तर कोणी तो सृजनशील असून त्यास कोणत्याच नियमानी बांधता येत नाही असे म्हणतात. कोणी हे दृश्य जग केवळ भास असून त्याच्या पलिकडे खरे जग आहे असे म्हणतात. तर कोणी हे दृश्य जगच खरे असून त्याच्या पलिकडे दुसरे जग आहे असे म्हणणे नुसता भ्रम आहे असे समजतात.

अनुक्रमणिका

आपली भारतीय संस्कृती ही मूलतः वेदसंस्कृतीपासून विकास पावलेली संस्कृती असून नंतर तिच्यात बौद्ध संस्कृती समाविष्ट झाली. आर्यसंस्कृतीचा विकास होत असताना भगवान बुद्धाचा उदय झाला व त्यांनी आर्यसंस्कृतीत अनेक घातक परंपरांस विरोध करून एक नवीनच संस्कृती स्थापण्याचा प्रयत्न केला. या दोन संस्कृतीत केवळ चातुर्वर्ण्य व जातीभेद यासारख्या मुद्यांबाबत मतभेद तर आहेतच. पण त्याबरोबरच त्यांची जीवनाच्या स्वरूपासंबंधीची (ontology) मते भिन्न आहेत. व त्यांची ज्ञानशास्त्रेही (epistemology) भिन्न आहेत. या दोन संस्कृतीतील मूलभूत कल्पनांचा अभ्यास करून त्यांचे यथायोग्य मूल्यमापन करण्याचा प्रयत्न योग्य रीतीने अजूनपर्यंत तरी झाला नाही. या दोन संस्कृतींच्या जीवनाकडे पहाण्याच्या दृष्टिकोणातच मूलभूत फरक आहे. ह्यापैकी कोणत्या संस्कृतीचा जीवनाकडे पाहाण्याचा दृष्टिकोण श्रेयस्कर आहे व सध्याच्या विज्ञाननिष्ठ गतिमान जगात जीवनविषयक कोणता दृष्टिकोन बाळगणे सर्वांच्या हिताचे आहे ह्याचा विचार अजून व्हावयाचा आहे.

भारतवर्षात बुद्ध होऊन गेल्यास अडीच हजार वर्षांहून जास्त काळ लोटला आहे. प्राचीन काळी बुद्धाच्या संदेशाचा भारतवर्षात अभ्यास झाला व त्याचा येथे व भारताबाहेर प्रसारही झाला. पण सध्याच्या काळी हा अभ्यास नष्टप्राय झाला आहे; त्याचे एक महत्वाचे कारण म्हणजे बुद्धाच्या शिकवणुकीचा विपर्यास व त्यामुळे त्यांच्या शिकवणुकीच्या खऱ्या स्वरूपाविषयी अस्तित्वात असलेली विपर्यस्त मते. पण आधुनिक विज्ञानाच्या विकासामुळे ही विपर्यस्त मते काही प्रमाणात तरी दूर सारणे शक्य झाले आहे. योग्य विचार करणारास बुद्धाची जीवनविषयक मते व सध्याच्या विज्ञानाने प्रसृत केलेली निसर्गविषयक मते यांचे अनेक बाबतीत साम्य आहे असे दिसून येते. बुद्ध धर्माचा जर योग्यरीतीने अभ्यास केला तर सध्याच्या वैज्ञानिकाच्या विचारपद्धतीतील दोषस्थळे स्पष्ट होऊ लागतील. इतकेच नव्हे तर विज्ञानास नवीन दिशा मिळेल असा विश्वास वाटतो. भगवान बुद्ध तर्काला दूर सारत नाहीत. त्यांची शिकवण तर्कप्रधान आहे. ही गोष्ट लक्षात घेतली तर भगवान बुद्धाची शिकवण व आधुनिक विज्ञान यात सामंजस्य स्थापन करणे शक्य होईल असा विश्वास अनाठायी होऊ नये.

उपनिषदे व बुद्धाची शिकवण यात काही साम्य स्थळे आहेत यात शंका नाही. या प्रकारची साम्य स्थळे कोणत्याही दोन धर्मांच्या किंवा तत्वज्ञानाच्या शिकवणुकीत आढळून येऊ शकतात. पण अशा प्रकारची साम्यस्थळे आढळतात

अनुक्रमणिका





एवढीच गोष्ट लक्षात घेऊन वैदिक धर्माचे अनेक अभिमानी भगवान बुद्धाने आपली शिकवण उपनिषदापासूनच घेतली व तिच्यात काही बदल करून, ती विकृत करून स्वतःची शिकवण म्हणून ती जगासमोर ठेवली असे प्रतिपादन करतात. तेव्हा त्यांचे म्हणणे वैदिक धर्माचा बडेजाव वाढविण्यास कितीही सहाय्यभूत होणारे असले तरी ते वस्तुस्थितीस धरून नाही असे आर्जवून सांगणे भाग पडते. आपल्या मताच्या पृष्टचर्थ हे लोक जे पुरावे सादर करतात तेही विचारी माणसास पटतील असे नाहीत. भगवान बुद्धाचा जन्म क्षत्रिय घराण्यात झाला होता. त्यांच्या बालपणी व नंतर त्यांचा वैदिक व सांख्य तत्वज्ञानाशी संबध आला. त्यांनी आलार कलाम यांच्याजवळ योगसाधना केली व त्या काळच्या रिवाजाप्रमाणे शरीरास क्लेष देणाऱ्या निरनिराळ्या साधनात काही काळ दवडला हे सर्व पटण्यासारखे आहे. या गोष्टीचा उल्लेख त्रिपिटकात येतो पण संबोधी ज्ञान प्राप्त होण्यापूर्वी त्यानी जी साधना केली त्यांच्यामुळे त्यांचे समाधान झाले नाही व ह्या क्लेषकारक साधनांचा त्याग करून बोधी वृक्षाच्या खाली चिंतन करीत असताना त्याना योग्य ज्ञान होऊन सत्याचा मार्ग गवसला हे उपलब्ध पुराव्यावरून समजते. पण त्यावरून बुद्धानी आपली शिकवण वैदिक धर्मापासून घेतली असे सिद्ध होत नाही.

एके ठिकाणी भगवान बुद्ध मी नवीन मार्ग सांगत नसून पूर्वीच्याच सनातन मार्गाचा उपदेश करीत आहे असे म्हणतात. त्यावरून बुद्धाची शिकवण जुनी व म्हणून उपनिषदाची आहे असे सांगण्यात येते, पण ह्याही युक्तिवादात काही तथ्य नाही. बुद्धाच्या अगोदर अनेकजण सत्य शोधण्याच्या प्रयत्नात असताना त्याना बुद्धाप्रमाणेच निर्वाणाकडे नेणारा मार्ग गवसला असेल. हा अंतिम सत्याकडे नेणारा मार्ग ज्याना ज्याना गवसला ते त्या मार्गाचे शब्दांकन निरनिराळ्या शब्दात करतील हे शक्य आहे. पण याचा अर्थ भगवान बुद्धानी प्रत्यक्ष मार्गाचा शोध न करता म्हणजे सत्याचा प्रत्यक्ष अनुभव न घेता उपनिषदाच्या अस्तित्वात असलेल्या शिकवणुकीत थोडे बदल करून ती जगापुढे मांडली असा करता येणार नाही. बुद्धाच्या पूर्वीचे आचार्य नियतीवादी होते. श्रद्धेने सत्य प्राप्त होते असे मानणारे होते, बुद्धाने सत्यज्ञान दैनंदिन जीवनाचे निरीक्षण करून प्रज्ञा व करुणेचा विकास करून प्राप्त करता येते असे सांगितले. ही एकच गोष्ट त्यांची शिकवण वैदिक धर्मापासून भिन्न आहे हे सिद्ध करण्यास पुरेशी आहे. ह्या शिकवणीत सत्य कितपत आहे त्याचा पडताळा प्रत्यक्ष कृतिद्वारेच पाहता येणे शक्य आहे.

पुनः येथे ही गोष्ट सुद्धा लक्षात घेतली पाहिजे की, कोणत्याही दोन शिकवणुकीत काही साम्यस्थळे आढळून आली तर तेवढ्यावरून एकाने दुसऱ्याकडून कल्पना घेतल्या असे म्हणता येणार नाही. दोन शिकवणुकीत काही साम्यस्थळे असूनही एक शिकवण काही मूलभूत बाबतीत दुसरीहून भिन्न असू शकते; व प्रकृत वैदिक धर्म व बुद्धाची शिकवण यांच्यात त्यांच्या निसर्ग-विषयक कल्पनेसंबंधी (ontological) व अन्य प्रकारचे महत्वाचे भेद आहेत किंवा नाही हे पाहणे महत्वाचे आहे. प्रस्तुत लेखकाच्या मते या दोन शिकवणुकीत या प्रकारचे महत्वाचे भेद आहेत व ही गोष्ट त्याने या व यापुढील लेखात दाखविण्याचा प्रयत्न केला आहे. बुद्धाची शिकवण केवळ दुर्ज्ञेय तत्त्वज्ञानात रममाण होत नाही. आपले सध्याचे जीवन दुःखपूर्ण आहे या सत्याकडे ती आपले लक्ष वेधते. या दुःखाची कारणे शोधण्यासाठी आपणास प्रवृत्त करते. व या दुःखापासून व्यक्तीची पूर्णपणे सुटका होऊ शकते असे अभिवचन देते. हा या शिकवणुकीचा मोठा विशेष होय. व म्हणून ही शिकवण उपनिषदाच्या शिकवणीहून भिन्न आहे. सत्य श्रद्धेमुळे गवसते असा जो पूर्वी समज होता तो दूर सारून सत्य प्रज्ञा जागृत केल्याने गवसते असे भगवान बुद्ध सांगतात. दुसऱ्या शब्दात ही शिकवण पूर्णपणे व्यावहारिक आहे. तिची सुरवात व्यवहारातील दुःखापासून, संकटापासून होते. व्यवहाराकडे सम्यक दृष्टीने न्याहाळले असता अज्ञान नष्ट होऊन आपणास व्यवहाराच्या पलिकडचे; म्हणजे आपल्या रुढी व परंपरा यांच्या पलिकडचे सत्य सापडते असे ही शिकवण सांगते. सध्याच्या काळी माणसाच्या पूर्वश्रद्धा मोडकळीस येत आहेत. लोकाना आता केवळ श्रद्धा नकोत तर जीवन कसे आहे याचे प्रयोगनिष्ठ ज्ञान हवे आहे. अशा वेळी ही शिकवण तिच्यातील काही विकृत भाग दूर सारला तर सध्याच्या जगास योग्य दिशा दाखवू शकेल असा विश्वास वाटतो.

भगवान बुद्धाची शिकवण पुढील काही बाबतीत हिंदूधर्माहून भिन्न आहे :

१) ईश्वराची कल्पना– ईश्वरासंबंधी दोन कल्पना अस्तित्वात आहेत. कोणी ईश्वर व्यक्तिस्वरूप आहे असे मानतात तर कोणी ईश्वर अमूर्त, निर्गुण स्वरुपाचा आहे असे मानतात.

२) नित्य व अमर आत्मा– या संबंधीही दोन कल्पना आहेत. कोणी प्रत्येक व्यक्तीमध्ये वास करणारा स्वतंत्र आत्मा आहे असे मानतात, तर कोणी आत्म्याचे व्यक्तीगणिक स्वतंत्र अस्तित्व मानत नाहीत.

अनुक्रमणिका

३) दुःखविमोचनासाठी ईश्वराची भक्ती– आपले नियत कर्म करीत गेले असता ईश्वराची कृपादृष्टी झाली म्हणजे आत्मसाक्षात्कार होऊन दुःखापासून मुक्ती होते ही कल्पना हिंदुधर्मात असल्यामुळे हिंदु मनुष्य नेहमीच परावलंबी राहिला.

४) चातुर्वर्ण्य– चातुर्वर्ण्याधिष्ठित स्थिर समाजरचनेत एक घटक म्हणून राहिल्यानेच माणसास मोक्षाचे अंतिम सुख प्राप्त होते ही कल्पना प्राचीन काळापासून हिंदुधर्मात रूढ आहे. पण अलिकडील काळात काही स्वतंत्र वृत्तीच्या हिंदूस ही कल्पना मान्य नाही.

वरील मूलभूत कल्पनांपैकी प्रत्येक कल्पनेस बुद्धाचा विरोध आहे. बुद्धाने हिंदू लोक मानतात त्या अर्थाने ईश्वराच्या कल्पनेचा कधीच स्वीकार केला नाही. अर्थात अलौकिक देव, देवता, भूत, मार, यांची वर्णने बुद्धधर्मात येतात. ही गोष्ट खरी असली तरी देवतेचे पूजन बुद्धाच्या धर्माचे आवश्यक अंग नव्हे व बुद्धाच्या तत्वज्ञानात अशा गोष्टीस मुळीच स्थान नाही. माणसाला दुःखापासून मुक्ती मिळवण्याच्या कामी त्यांचा काही उपयोग नाही. देव व देवतांसहित सर्वजण अनित्यता व कार्यकारणाच्या नियमाने आवृत्त आहेत. अर्थात हिंदुधर्माप्रमाणे बुद्धधर्मात ईश्वरास कोणतेच स्थान नाही. कोणताही बुद्ध ईश्वराची पूजा करीत नाही. किंवा ईश्वरापासून काही मागत नाही.

शाश्वत व अमर अशा आत्म्याच्या कल्पनेचा बुद्धाने त्याग केला. हिंदुधर्मात प्रचलित असलेली आत्म्याची कल्पना आपण अमर रहावे, मृत्युद्वारे आपला नाश होऊ नये ह्या भीतीपासून उद्‌भवली आहे. आपले दुःख नष्ट होण्यासाठी ईश्वरावर अवलंबून राहाण्याची कल्पना बुद्धास मान्य नाही. प्रत्येकाचे दुःख स्वतः त्यानेच आपल्या प्रयत्नाने नष्ट केले पाहिजे. भगवान बुद्धही दुःखहर्ते नाहीत, ते एक शिक्षक व मार्गदर्शक आहेत. स्वावलंबनाने जीवनातील कार्यकारण समजून घेऊन विचारपूर्वक वागल्यानेच दुःख नष्ट होऊ शकते. ईश्वराची कृपा संपादन केली म्हणजे ईश्वर आपणास पावतो व आपले दुःख नष्ट करतो ही कल्पना बुद्धधर्मास मान्य नाही.

जगातील सर्व धर्मात बुद्धधर्माचे स्वतःचे स्वतंत्र असे तत्त्वज्ञान आहे. बुद्धाने मुख्यतः तत्त्वज्ञानाची शिकवण दिली. त्याच्या हयातीनंतर त्या तत्त्वज्ञानाची धर्मात परिणती झाली. विचार व अंतर्दृष्टि (intuitiron) यावर

अनुक्रमणिका

आधारलेला जगात हाच एक धर्म आहे. तो प्रमाण व दैवी प्रकटीकरण यास महत्त्व देत नाही. सामान्य माणसास त्यांत अनुस्यूत असलेले तत्त्वज्ञान समजत नाही व तो बुद्ध व त्यानंतरचे भिक्कू यांनी घालून दिलेल्या काही नियमांनुसार आचरण करतो; पण ज्यास बुद्धाच्या शिकवणुकीचे अंतरंग समजून घ्यावयाचे आहे, जीवनातील दुःखापासून मुक्त व्हावयाचे आहे त्याने बुद्धतत्त्वज्ञानातील निसर्गविषयक कल्पना व त्यात साठलेले गहन मानसशास्त्र नीटपणे समजून घेतले पाहिजे.

हिंदुधर्म व बुद्धाची शिकवण यांच्यातील महत्वाचा फरक त्यांच्या जीवनाच्या स्वरूपासंबंधीच्या (ontological) दृष्टीकोणात आहे. ही गोष्ट पुरती लक्षात न घेताच हिंदु व बौद्ध या दोन्ही धर्मातील आचार्यांनी आपापल्या मतानुसार दुसऱ्या धर्मातील काही विशिष्ट अंगावर टीका केली. अशा प्रकारच्या टीकेत रमल्याने बौद्धआचार्यांचे निसर्गाच्या स्वरूपाचे सत्यज्ञान प्राप्त करण्याकडे दुर्लक्ष झाले. बुद्धानंतर बुद्धाच्या अनुयायांत जे अनेक प्रकारचे मतभेद झाले व अनेक पंथ निर्माण झाले त्याचे कारणही त्यानी बुद्धाचा जीवनाकडे पाहाण्याचा दृष्टिकोण नीटपणे समजून घेतला नाही हेच होय. बुद्धानी आदर्शवादाचा पुरस्कार कधीच केला नाही. पण बुद्धाच्या अनुयायानी त्यांच्या शिकवणुकीस आदर्शवादाचे स्वरूप दिले त्यामुळे त्यांच्या शिकवणुकीचे खरे मर्म समजणे कठीण होऊन बसले.

अनेकदा असे म्हणण्यात येते की बुद्ध तत्वज्ञानाच्या खोल पाण्यात कधीच शिरले नाहीत. त्यांची शिकवण मुख्यतः नीतिपर आहे. यथार्थतेचे (reality) स्वरूप कोणते यांचा त्यानी फारसा विचार केला नाही. येथे एक महत्वाच्या मुद्याचा विचार केला पाहिजे. यथार्थतेचे निश्चित असे चित्र रेखाटता येईल काय ? हा तो प्रश्न होय. बुद्धानी अशा प्रकारची चित्रे रेखाटण्याचे टाळले. उलट हिंदू संस्कृतीतील आचार्यांनी यथार्थतेचे चित्र रेखाटले ते ती पायऱ्या-पायऱ्यानी प्रयत्न केला असता प्राप्त होते असे मानले. त्यानी यथार्थतेचे (realiy) ती स्थितिशील वस्तू मानून वर्णन केले, ध्यानादिक मार्गाने त्याचे ज्ञान मनावर ठसविण्याचा प्रयत्न केला व ते कृतीत उतरविले पाहिजे असा आग्रह धरला. सत्यासंबधीचा हा दृष्टिकोण सत्याची कल्पना करता येते व आपल्या कल्पनेच्या अनुसार सत्य शोधता येते ह्या गृहीतावर आधारलेला आहे. सत्याच्या या सिद्धान्तास सत्याचा अनुरूपतेचा सिद्धान्त (correspondence theory of truth) असे नाव आहे. या सिद्धान्ताच्या अनुसार एखाद्याच्या कल्पना

बाह्य वास्तवतेशी जुळत असतील तर त्याने सत्य प्राप्त केले असे म्हणता येते. अनेक उपनिषदातील विचार या गृहीतावर आधारलेले आहेत. [१]

बुद्धांनी सत्याचे पूर्ण चित्र रेखाटण्याचे साफ टाळले. आपल्या कल्पना किंवा मनावरील ठसे सत्याशी जुळतात असे आपण कोणत्या आधारे म्हणू शकतो ? आपले अज्ञान, आपल्या मनातील दोष घालवूनच आपणास सत्याचे खरे दर्शन होऊ शकते. बुद्धाच्या शिकवणुकीवरून व इतराशी केलेल्या चर्चेवरून सत्याच्या स्वरूपाविषयी काही संकेत प्राप्त होतात. पण त्यांनी सत्याचे विस्ताराने वर्णन करण्याचे नेहमीच टाळले. कधीकधी ते विचारलेल्या प्रश्नास उत्तरही देत नसत. आपल्या चुकीच्या दृष्टिकोणास बळकटी यावी म्हणून एखाद्याने प्रश्न विचारला व त्याला उत्तर दिले असता त्या व्यक्तीचा गैरसमज दूर होण्याऐवजी तो वाढेल असे त्यांना वाटले तर ते त्याच्या प्रश्नास उत्तर देत नसत. जीवन सतत बदलत आहे म्हणून सत्याचे वर्णन करता येत नाही. सत्याचे वर्णन करण्याऐवजी व्यक्तीने स्वतःच्या निरीक्षणाने व कृतीने सत्याचा प्रत्यक्ष अनुभव घ्यावा यावर त्याचा कटाक्ष होता. निसर्ग प्रतिक्षणी आपणास आव्हाने देतो निसर्गाच्या प्रतिक्रियेमुळे माणसास दुःख होते व प्रत्येक वेळी ह्या दुःखाचा भेद केल्याने सत्याची प्राप्ती होते असे त्यांनी वारंवार सांगितले.

बुद्धाच्या वेळी निसर्ग स्थितिशील आहे असा समज होता. निसर्ग व त्यापलीकडील सत्याचे ज्ञान प्राप्त करण्यासाठी श्रद्धा हे प्रभावी साधन आहे असे मानले जात होते. बुद्धाने निसर्गाबद्दल वेगळाच दृष्टिकोण मांडला. निसर्गातील सर्वच काही गतिशील, अनित्य आहे हा तो नवीन दृष्टिकोण होय. मानवास अंतिम सत्य प्राप्त करण्यासाठी निसर्गाच्या या गतिशील प्रवाहातून पार जाऊन सत्य शोधण्यास बुद्ध सांगत असले तरी ते सत्याच्या काही विशिष्ट संकल्पनेशी यांत्रिकपणे जुळते घेण्याचे सांगत नाहीत. ते निसर्गात एकसारखेपणा (uniformity) आहे असे सांगत नाहीत. जीवनात निरनिराळ्या प्रसंगी वागण्याची एक स्थिर तऱ्हा राहू शकत नाही. भविष्य भूतकाळाने नियंत्रित नाही. जीवन अगोदरच नियत आहे किंवा हिंदु धर्माप्रमाणे अमूक अमूक स्थिर

१. ईशावास्योपनिषदासारख्या काही उपनिषदांत वरील मताच्या विरुद्धही विचार मांडलेले आढळतात. पण वैदिक संस्कृतीने त्याकडे दुर्लक्षच केले. हिंदुधर्मातील ज्ञानयोग, भक्तियोग, कर्मयोग वगैरे सत्यप्राप्तीचे मार्ग या अनुरूपतेच्या सिद्धांताशी सुसंगत आहेत. काही लोक केवळ रामनामाने सत्यप्राप्ती होते असे मानतात.

अनुक्रमणिका

सनातन तत्त्वानुसार वागले असता जीवनात सुरक्षितता प्राप्त होईल असेही ते सांगत नाहीत. जीवन सतत बदलत आहे व त्याच्या स्वरूपाचे ज्ञान झाल्यानेच दुःखापासून मुक्ति होईल असे ते सांगतात. ते आदर्शवादाचा पुरस्कार करीत नाहीत. जीवनाच्या प्रश्नात योग्य रीतीने समोर जा, दुःखास तोंड द्या, दुःखाची कार्यपरंपरा समजून घ्या, असे ते सांगतात. आपल्या दुःखास प्रत्येक वेळी नव्याने सामोरे गेले असता त्यातून पार जाता येते म्हणून आपण आपल्या दुःखासच समजून घेतले पाहिजे असे त्याचे म्हणणे आहे.

निसर्ग व निसर्गातीत जग

विज्ञानाच्या चिकित्सक दृष्टिकोणाशी अपरिचित असलेल्या लोकात निसर्गाचे दोन स्तर आहेत असे मानण्याची प्रवृत्ती दिसून येते. यापैकी दृश्य व लौकिक जगास प्रकृती हे नाव असून त्याच्याही पलीकडे दुसरे अलौकिक (supernatural) जग आहे असे मानण्यात येते. विज्ञाननिष्ट लोक विज्ञानाच्या विशिष्ट पद्धतीने निसर्गाचे सर्व ज्ञान प्राप्त करता येईल असे मानतात. उलट या प्रकृतीच्या पलीकडे व प्रकृतीच्या गुणधर्माहून भिन्न गुणधर्म असणारी दुसरी (supernatural) प्रकृती आहे असे काही लोक समजतात. पण आपली ज्ञात प्रकृती कोठे संपते व तिच्या पलीकडे असणारी दुसरी प्रकृती कोठे सुरू होते हे कोणासच सांगता येत नाही. ह्या दोन प्रकारच्या निसर्गातील विरोध ज्ञात प्रकृती व अज्ञात प्रकृती या शब्दांनीही दर्शविता येईल. पण अशा प्रकारे निसर्गाचे दोन भिन्नगुणधर्मीय विभाग पाडता येतात काय ह्याचा क्वचितच कोणी विचार केलेला असतो. निसर्गात बहुधा कोणतीच सीमारेखा नसावी. अशा सीमारेखांचा आपणास कोणत्याच प्रकारचा अनुभव नाही, विज्ञानाने तो दर्शविता येत नाही. पण अशा सीमारेखा आपण काढत असतो. त्याचे एक कारण बहुधा असे असावे की विज्ञान व धर्म हे दोन भिन्नभिन्न विषय (discipline) असून प्रत्येकाचे क्षेत्र वेगळे व प्रत्येकाची मर्यादा वेगळी असे आपण समजतो. विज्ञान हा तर्काचा तर धर्म हा श्रद्धेचा विषय आहे असे आपणास वाटते. या समजावरच आपली संस्कृती टिकून राहिलेली आहे. विज्ञान व धर्म याच्या अभ्यासपद्धती एकच झाल्या तर निसर्गाचे नैसर्गिक व निसर्गातीत असे भेद बहुधा आपणास कल्पिता येणार नाहीत. निसर्गाविषयी सांगताना बुद्धाने निसर्गाचे नैसर्गिक व निसर्गातीत असे भेद पाडले नाहीत. निसर्गाचे ज्ञान प्राप्त करण्यासाठी श्रद्धेचा आश्रय करा असे त्यानी सांगितले नाही. त्यानी सुचविलेली अभ्यासपद्धती विज्ञानाच्या पद्धतीसदृश पण तिच्याही पलिकडे जाणारी आहे.

आपल्या भारतीय शास्त्रात जीवनाच्या वास्तविक स्वरूपाविषयी निरनिराळी मतमतांतरे आहेत. अद्वैतवादी लोक अंतिम सत्य एकच आहे असे म्हणतात. काहीजण सृष्टीत पुरुष व प्रकृती अशी दोन अंतिम तत्वे आहेत असे म्हणतात, पण खरी गोष्ट अशी की आपण जीवनाचे स्वरूप कसे आहे या संबंधीच्या अज्ञानात आहो. विज्ञान प्रकृतीचा अभ्यास करते. ही गोष्ट खरी असली तरी विज्ञान प्रकृतीच्या विशिष्ट अंगांचा विशिष्ट गृहीताच्या आधाराने अभ्यास करते, हे आपण लक्षात घेतले पाहिजे. निरनिराळी शास्त्रे प्रकृतीच्या भिन्नभिन्न अंगाचा अभ्यास करतात. त्या सर्वांच्या ज्ञानाचे एकत्रीकरण केले म्हणजे प्रकृतीचा पूर्ण अभ्यास केला असे होत नाही. पण त्याबरोबरच हेही खरे की आपण जीवनाचे पुरुष व प्रकृती असे विभाग केले. व आपापल्या दृष्टिकोनातून त्यांचा अर्थ लावून ते लोकावर लादू लागलो तर त्यामुळे वास्तवतेचे दर्शन आपणास होऊ शकेल असे मुळीच नाही. ही पद्धती खरोखर अशास्त्रीय आहे. सृष्टीविषयी योग्य ज्ञान प्राप्त करण्यासाठी आपणास पुरुषासंबधीच्या अपरिक्षित कल्पना त्यागून आपणास सृष्टीविषयी जे काही माहित आहे तेथून आपण सुरवात केली पाहिजे. प्रकृतीच्या अभ्यासाची साधने म्हणून आपण जी जी गृहीते स्वीकारली आहेत ती कितपत योग्य आहेत ते तपासले पाहिजे व निसर्गात आतापर्यंत शोधले गेले नाहीत असेही गुणधर्म आहेत किंवा नाही ह्याचाही तपास केला पाहिजे. आपण असे करू लागलो तर आपण जीवनाकडे पाहाण्याचा शास्त्रीय दृष्टिकोण बाळगतो असे आपणास म्हणता येईल. व प्रकृतीसंबंधी अस्तित्वात असलेल्या निरनिराळ्या कल्पनांमध्ये मेळ स्थापन करणे शक्य होईल.

जीवनातील कार्यकारणसंबंधाचे विवेचन करताना भगवान बुद्धाने निसर्गाचे एक अंग प्रज्ञानमय तर दुसरे ज्ञानमय आहे व याचा प्रत्यक्ष अनुभव घेता येतो असे सांगितले. निसर्गाचे एक अंग जात, भूत कृत व संस्कृत आहे तर दुसरे अंग अज्ञात स्वयंभू अभूत व असंस्कृत आहे[२] पण या दोन अंगात प्रत्यक्षपणे काढता येईल अशी सीमारेषा नाही. निसर्गात एक प्रवाह व्यक्तीला भवाकडे व दुःखाकडे नेणारा आहे व सर्व माणसे ह्या प्रवाहातच वाहात आहेत. व्यक्तीचे निसर्गाच्या जात अंगाकडून अजात अंगाकडे म्हणजे निर्वाणाकडे प्रवास करावयाचा आहे. निसर्गाच्या जात पातळीवर असताना ती तृष्णेने बद्ध असते व दुःखाच्या गर्तेत सापडलेली असते. निसर्गाच्या या दुःखदायी अंगापासून दुःखरहित अशा अजात अंगाकडे प्रवास करण्याची क्रिया नदीचा प्रवाह ओलांडून पलि-

२. धम्मपद ३४७-४८

कडे जाण्याच्या क्रियेसारखी आहे. निसर्गाच्या एका पातळीवर असताना आपली प्रवाहात पडलेल्या माणसासारखी स्थिती असते. प्रवाहाची ओढ एका दिशेला असते व मनुष्य त्या प्रवाहाबरोबर जाऊन गुदमरण्याचा धोका असतो. प्रवाहाचा वेग जास्त असल्यास मनुष्य प्रवाहाबरोबर जास्त खोलात शिरतो. याच्या उलट प्रवाह ओलांडून पैलतीरावर जातो तो मनुष्य प्रवाहावर विजय मिळवतो. त्याचप्रमाणे निर्वाणाकडे प्रवास करणाऱ्या माणसाचे आहे. हा मनुष्य निसर्गाचा दुःखाकडे नेणारा प्रवाह ओलांडतो व दुःखापासून विमुक्त होतो.

वरील विवेचनावरून निसर्गात एकत्व (uniformity) नाही त्यात काही स्तर आहेत असा निष्कर्ष काढता येईल; यापैकी एक स्तर संसारात सापडलेल्या दुःखी जनांच्या स्थितीचा व दुसरा स्तर ज्याना निर्वाणप्राप्ती झाली आहे, अशांच्या स्थितीचा. या दोन टोकामध्ये अनेक स्तर आहेत असे आपण म्हणू शकतो.[३] निर्वाणाकडे वाटचाल करणाऱ्या माणसाचे जीवनाशी संबंध सतत बदलत असतात त्यावरून निसर्गाच्या स्तराची कल्पना योग्य वाटते. पण ही स्तराची कल्पना केवळ स्पष्टीकरणाच्या सोईसाठी आहे. निसर्गात असे दृश्य स्तर कोणालाच आढळत नाहीत.

आपण निसर्गाच्या स्तरांचा विचार करतो तेव्हा अर्थात निसर्गात एक-सारखेपणा नाही ही गोष्ट ध्यानात घ्यावी लागते. निसर्गाच्या कोणत्याही पातळीवर असले तरी मनाची स्थिती सारखीच असणार नाही. त्याचप्रमाणे निसर्गाच्या कोणत्याही पातळीवर निसर्गाकडून मनावर होणारी प्रतिक्रिया सारखीच असणार नाही. आपले सध्याचे विज्ञान निसर्गात एकत्व आहे, ह्या समजुतीवर आधारलेले आहे पण निसर्ग जर एक नसेल तर आतापर्यंत निसर्गात

---

३. निर्वाणाकडे जाणारा मार्ग नदीच्या प्रवाहासारखा आहे. केवळ या गोष्टीवरून निसर्गात विविध स्तर आहेत असे म्हणता येणार नाही. पण बुद्धाच्या अनेक वचनाचा एकत्र विचार केल्यावर निसर्गात विविध स्तर आहेत असे म्हणणे भाग पडते. उदाहरणार्थ आपण भूत वर्तमान भविष्य यातील घटनात सातत्य असते म्हणजे यांत्रिक कार्यकारणसंबंध असतो असे समजतो. बुद्ध सृष्टीत अनित्य सातत्य (discontinuum continuity) आहे असे म्हणतात ते आपणास कालबद्ध स्थितीपासून निर्वाणाच्या कालातील स्थितीपर्यंत प्रवास करावयाचा आहे हे सांगतात. हा प्रवासाचा मार्गही विच्छेद प्रवाहाचा (discontinuum continuity) आहे यावरून निसर्गात एकता (Uniformity) नाही हे स्पष्ट होते.

एकत्व आहे असे मानून प्राप्त केलेले सर्व ज्ञान एका विशिष्ट पातळीवर एका मर्यादित अर्थानेच खरे राहू शकते हे उघड आहे.

हिंदुधर्माचे बहुसंख्य आचार्य जीवन स्थितिशील व एकत्वपूर्ण (uniform) आहे व त्याचे कार्य काही स्थिर सनातन तत्वानुसार चालते असे म्हणतात व जीवनाचे अंतिम साध्य स्थिर साधनांचा आश्रय करून प्राप्त होईल असे समजतात. याच्या उलट भगवान बुद्ध जीवनात एकत्व (uniformity) नाही, ते सतत परिवर्तनशील आहे व जीवनाचे अंतिम साध्य काही स्थिर आदर्श बाळगून नव्हे तर आपल्यामधील अज्ञानाचे स्वरुप सतत समजून घेऊन ते दूर सारल्याने प्राप्त होते असे म्हणतात. अशा रीतीने ह्या दोन्ही तत्वज्ञानात साधनाच्या बाबतीत फरक आहेत. दोन्ही तत्वज्ञानात अंतिम साध्य दुःखाचा परिहार करून परिस्थितीशी सुसंवादी असे स्वतंत्रतेचे जीवन जगणे हे असले तरी त्यांच्या जीवनदृष्टीच्या अनुसार त्यांच्या साधनामध्ये फरक पडले आहेत.

निसर्गात एकसारखेपणा आहे हा विश्वास आपले जीवनाचे ध्येयही स्थिर असावे ह्या विश्वासास बळकटी आणतो. जग बदलत आहे पण ही गोष्ट लक्षात न घेतल्यामुळे जीवनात निराशा पदोपदी आपल्या वाट्यास येते हे सर्व आपण पाहतो. हिंदुधर्म ह्या बदलत्या दृश्याकडे डोळेझाक करावयास लावून सामाजिक व्यवस्था तशीच कायम टिकावी म्हणून माणसास स्थिर कर्तव्ये करावयास सांगतो ह्या निसर्गाच्या पलिकडे असणाऱ्या सत्यावर म्हणजे मोक्षावर आपली दृष्टि केंद्रित करावयास सांगतो. ह्या जगात कर्मे केवळ कर्तव्य म्हणून करावयाची. ती तशीच कां करावयाची हा प्रश्न गैर आहे. धर्माने सांगितले म्हणून करावयाची. साहजिकच आपण आपली कर्तव्ये प्रमाणावर (authority) स्वीकारली पाहिजेत व यांत्रिकपणे ती पार पाडली पाहिजेत. दुःख निर्माण झाले असता ईश्वरास शरण गेले पाहिजे. हिंदुधर्माचा हा दृष्टिकोण आपण पूर्णपणे नियतीच्या आधीन आहो व धर्मोक्त तत्त्वाचे पालन केल्यानेच आपल्याला सद्गती प्राप्त होईल असे मानतो. या विश्वासात बुद्धीस महत्वाचे स्थान नाही. जीवनात सत्य शोधण्यासाठी धर्मशास्त्राने सांगितलेल्या संकल्पनांचे सत्य प्रयोगाने तपासून पाहाणे या गोष्टीस येथे स्थान नाही.

जीवनाकडे पाहण्याच्या ह्या दृष्टिकोणाचा असा परिणाम झाला की आपण यंत्रवत् विश्वासावर अधिष्ठित असे संघर्षमय जीवन जगू लागलो. जीवनास निसर्गतः दिशा (teleological) आहे. मोक्षप्राप्ती करणे हे मानवी जीवनाचे अंतिम ध्येय आहे असे हिंदुधर्म सांगतो; त्यामुळे आपली दृष्टी

या मोक्षावर खिळवून कर्तव्यकर्म करावे व वर्तमानातील जीवन मोक्षप्राप्तीसाठी साधन म्हणून वापरावे असा विचार दृष्ट झाला. माणसाने सध्याच्या जीवनात गुंतून राहू नये, प्रत्येक गोष्टीत समाधान मानावे इतकेच नव्हे तर जीवनात स्वतःच्या विकासाच्या ज्या अनेक संधी उपलब्ध होतात, त्यांचाही लाभ घेऊ नये असेही सांगण्यात येते. जीवन स्थिर आहे असे कल्पून विशिष्ट समाजव्यवस्था टिकवण्यासाठी हा प्रयत्न आहे. येथे माणसाच्या स्वतंत्र कर्तृत्वास स्थान नाही, येथे प्रमाणावर स्वीकारलेल्या तथाकथित आध्यात्मिक कार्यकारणसंबंधास महत्त्व आहे. जीवनातील कार्यकारणसंबधाचे स्वरूप प्रत्यक्षतः आपणास पाहता येते व ते लक्षात घेऊन परिस्थितीत बदल घडवून आणता येतो या गोष्टीस येथे महत्व नाही. प्रत्येकाने धर्माने घालून दिलेल्या समाजव्यवस्थेत सहभागी व्हावे. आपली नियत सामाजिक कर्तव्ये अंधपणाने करीत जावे व ती करीत असताना शंका निर्माण झाल्या तरी त्यांच्याकडे कानाडोळा करून धर्मशास्त्रावर श्रद्धा ठेवून जगावे असे आजपर्यंत सांगण्यात आले.

जीवन यांत्रिक स्वरूपाचे आहे असे एकदा मानले की मग कोणत्याही निश्चित नमुन्याप्रमाणे (standard) वागणे क्रमप्राप्तच होते. मोक्ष म्हणजे काय हे वस्तुतः माहीत नसल्यामुळे आपण मोक्षाची कोणतीतरी संकल्पना करतो व ह्या संकल्पनेप्रत पोहोचण्याच्या निरनिराळ्या पायऱ्या कल्पून त्या पायऱ्यांशी जुळते घेण्याचा प्रयत्न करतो, असे करीत असताना दैनंदिन जीवनात आपले प्रश्न कसे निर्माण होतात हे लक्षात घेत नाही. मग तथाकथित सनातन कल्पनांवर आपली श्रद्धा जडते. आता अशा प्रकारच्या एखाद्या संकल्पित आदर्शावर विश्वास ठेवला व त्याच्या प्रस्थापनेकडे वाटचाल करू लागलो की मग हा संकल्पित आदर्श व दैनंदिन जीवन यामध्ये द्वैत निर्माण झाल्याशिवाय राहात नाही. आपण संकल्पित आदर्शाच्या पाठीमागे लागतो व दैनंदिन जीवनातील प्रश्नाकडे दुर्लक्ष करतो. असे करीत असताना आपल्या आंतरिक गरजा व आपले स्वातंत्र्य याकडे दुर्लक्ष होते. सत्याच्या कोणत्या तरी संकल्पनेवर आधारलेल्या आदर्शाची आपल्या दैनंदिन जीवनातील प्रश्नाशी फारकत झाल्यामुळे आपले जीवन एकप्रकारे कृत्रिम बनते. पण अनेकदा धर्माच्या भीतीने आपण हे सहन करीत असतो. जेव्हा जीवन साधे असते, विज्ञान, उद्योगधंदे व इतर कारणामुळे जीवन गतिमान झालेले नसते तेव्हा ही कृत्रिमता स्वीकारणे विशेष जड जात नाही. पण समाजाचा विकास होऊन समाज गतिमान झाला की बाह्य आदर्श व वास्तविक गरजा यांच्यांतील विरोध स्पष्ट होतो व समाज बाह्य आदर्शास शक्यतो दूर सारून दैनंदिन जीवनाकडे जास्त लक्ष देऊ लागतो.

बाह्य प्रमाणावर अधिष्ठित जीवनासंबंधीच्या या संकल्पनेचे फायदे कोणतेही असोत. अशा संकल्पनेच्या अनुसार जगलेले जीवन संकुचित बनते. सत्याच्या शोधासाठी आपण स्वावलंबी कसे बनावे, आपली वैगुण्ये कोणती व त्याना वैगुण्ये का म्हणावे, हे ती शिकवत नाही. अशा जगण्याने जीवनाच्या वास्तविक स्वरूपाची अनुभूती प्राप्त होत नाही. निसर्ग व आपले जीवन यांत्रिक स्वरूपाचे आहे असा समज बळकट होतो. धर्मशास्त्र मनुष्य ईश्वराचा अंश आहे असे कितीही शिकवत असले तरी अशा प्रकारे यांत्रिकपणे वागल्यामुळे मनुष्यास स्वातंत्र्याच्या जीवनाचा अनुभव येत नाही. आपल्या दैनंदिन जीवनापलिकडे उच्च प्रकारचे जीवन आहे असे सांगण्यात येते. पण यांत्रिकपणे जीवन जगणाऱ्या माणसास अशा प्रकारच्या उच्च जीवनाचा अनुभव घेण्यासाठी कोणतीही अंतर्दृष्टि प्राप्त होत नाही.

हिंदुधर्माच्या वरील प्रकारच्या विचाराच्या संदर्भात आता भगवान बुद्ध जीवनाविषयी काय म्हणतात ते पाहू. हिंदु आचार्यांप्रमाणे बुद्धही जीवन दिशायुक्त (teleological) आहे, निर्वाणप्राप्ती हे जीवनाचे सर्वश्रेष्ठ लक्ष्य आहे असे म्हणत असले तरी ते निर्वाणाचे वर्णन करीत नाहीत. निर्वाणप्राप्ती हे जीवनाचे उद्दिष्ट असले तरी निर्वाणाची कोणतीतरी संकल्पना करणे व त्या संकल्पनेनुसार कार्य करणे यास बुद्धाचा विरोध आहे. निर्वाणासंबंधी आपण एखादी स्थिर कल्पना बाळगण्याऐवजी जीवनासंबंधीच्या क्रमाक्रमाने प्राप्त होणाऱ्या दृष्टिकोणाचे परीक्षण करणे आवश्यक आहे. सत्य स्थिर साधनांनी प्राप्त होत नाही. जोपर्यंत एखाद्या साधनाचा काही उपयोग आहे असे आपणास वाटते तोपर्यंत ते वापरावयाचे. पण जेव्हा ते साधन अपुरे आहे असे दिसेल तेव्हा त्याचा त्याग करावयाचा.[४] आपल्या दैनंदिन जीवनातील आव्हानास तोंड देऊनच सत्याचा शोध लागतो. जीवनाचे अंतिम सत्य शोधण्यासाठी आपण लहान लहान गोष्टीपासूनच सुरवात केली पाहिजे व त्यांचे सत्य शोधून काढले पाहिजे.

याचा अर्थ असा की आपण सत्याचा कोणताही निश्चित आदर्श समोर ठेवू शकत नाही. उलट सत्याचा एखादा आदर्श उराशी बाळगला तर त्यामुळे सत्य शोधण्याच्या कार्यात व्यत्यय येऊ शकतो. कारण कोणताही आदर्श स्वीकारला म्हणजे सत्य अमुक प्रकारचे आहे असे मानून सत्याची कोणतीही संकल्पना केली की ती खरी आहे असे समजून तिच्या प्रस्थापनेसाठी तिच्याशी

४. मज्जिम निकाय १-१३४

जुळते घेण्याचा आपण प्रत्यक्ष वा अप्रत्यक्ष प्रयत्न करू लागतो. मग दैनंदिन जीवनातील आपल्या प्रश्नाचे खरे स्वरूप समजून घेण्याकडे आपले दुर्लक्ष होते. अशा प्रश्नाची मग आपण आपल्या पूर्वग्रहानुसार उत्तरे शोधू लागतो व ती बहुधा चुकीची असतात.

कोणतीही संकल्पना केवळ प्रमाणावर स्वीकारली की मग सत्यशोधनास वाव राहात नाही. बुद्धाने वेदांस व उपनिषदांस का मानले नाही ही गोष्ट पुष्कळांच्या लक्षात येत नाही. बुद्धाने उपनिषदांच्या शिकवणुकीकडे पूर्णपणे दुर्लक्ष केले. त्यानी उपनिषदांस मान्यताही दिली नाही किंवा त्यांना अमान्यही केले नाही. मनुष्य सृजनशील आहे व त्यास सृजनशीलतेने वागता येते ही गोष्ट त्यास माहित होती. माणसास स्वतःची दुःखे ओळखता येतात व ईश्वराच्या किंवा धर्मशास्त्राच्या प्रमाणाशिवाय त्याचा परिहारही करता येतो हे त्यानी ओळखले होते. मनुष्यासंबंधीची त्यांची ही कल्पना मनुष्य ईश्वराचा अंश आहे असे मानून त्याला धर्मशास्त्राची गुलामी स्वीकारावयास लावणाऱ्या मनुष्या-संबंधीच्या संकल्पनेपेक्षा श्रेष्ठ आहे यात शंका नाही.

अनित्यतेचे स्वरूप

जग गतिशील अनित्य आहे असे बुद्धाचे वचन आहे ते त्यांच्या शिकवणुकीतील एक महत्त्वाचे सूत्र आहे. त्या गतीचे स्वरूप समजून घेणे आवश्यक आहे. आपल्या भोवतालील सर्वच वस्तू बदलत आहेत हे कोणासही पाहाता येते. मनुष्य जन्म पावतो, वाढतो, म्हातारा होतो व शेवटी मृत्यु पावतो. हीच गोष्ट प्रत्येक प्राण्यास लागू पडते. सर्वच प्राण्यांच्या शरीरातील पेशी सतत बदलत असतात. त्यांच्यातही जन्म, विकास व मृत्यु अशी क्रिया चालू असते. समाजात व निसर्गातही विविध प्रकारची स्थित्यंतरे प्रत्यही होत असतात असे असूनही जीवनात कोणत्या ना कोणत्या प्रकारची स्थितिशीलता आहे किंवा असावी असे आपणास वाटते. स्थैर्यप्राप्तीसाठी जगात प्रत्येकाची धडपड चाललेली असते. आपले जीवन सुरक्षित असावे, म्हणून कोणत्या ना कोणत्या प्रकारे त्यात स्थिरता आणण्याचा आपण प्रयत्न करीत असतो.

आपल्या भोवताली प्रत्यही घडून येणाऱ्या बदलाच्या स्वरूपाचे वरवर परीक्षण केले तर हे बदल निश्चित नियमाप्रमाणे घडत आहेत असे आपणास वाटते. आज सूर्य पूर्वेस उगवला, उद्याही तो पूर्वेस उगवतो व प्रत्येक दिवशी तो पूर्वेस उगवतो. हे पाहिल्यावर सूर्याच्या उगवण्यासंबधी नियम करता येतो. आपल्या असंख्य क्रिया याप्रमाणे नियमबद्धतेने चालतात असे दिसते. पदार्थास





उष्णता दिली असता तो प्रसरण पावतो. जास्त उष्णता दिली असता जास्त प्रसरण पावतो. त्याचे प्रसरण नियमित दिसते. व म्हणून आपण पदार्थांच्या उष्णतेने प्रसरणाचा नियम करतो. विज्ञान, रसायनशास्त्र, गणित यामधील बदलाचे नियम याप्रकारचे आहेत. बदलाचे नियम लक्षात घेऊन पदार्थाची भविष्यकाळी स्थिती कशी राहील याचे भाकितही करता येते.

आता जीवनात जी नियमबद्धता दिसते तिचे वास्तविक स्वरूप कोणते ? जीवन चक्रीय आहे काय? जीवनात जे बदल आढळतात ते काही स्थिर नियमाप्रमाणे घडत आहेत काय ? इतिहासाची पुनरावृत्ती होते काय ? इत्यादि प्रश्नांचा मूलभूत विचार करणे आवश्यक आहे. वैदिक धर्माने व जगाने अगदी अलीकडील काळापर्यंत जीवन स्थिर आहे असेच मानले. पाश्चात्य राष्ट्रात अगदी अलीकडील काळापर्यंत ॲरिस्टॉटलचे या विषयासंबंधी विचार प्रमाण मानले जात. ॲरिस्टॉटलने वनस्पतिशास्त्राचा आधार घेऊन असे विचार मांडले की वनस्पतींची वाढ होत असताना होणारे बदल विशिष्ट नमुन्याप्रमाणे घडत असतात. उदाहरणार्थ, ओक वृक्षाचे बीज जमिनीवर पडते. ते जमिनीत रुजते व त्या बीजाच्या विकासास योग्य खतपाणी, हवा, उष्णता, सूर्यप्रकाश इत्यादी गोष्टी मिळाल्या तर ते अंकुरते. अंकुर जमिनीबाहेर येतात. लहान झाड तयार होते व त्याचे पुढे ओक वृक्षामध्ये रूपांतर होते. त्याच्या विकासाचे चक्र पूर्ण होते. अशा प्रकारे हा चक्रिय क्रम सतत चालू असतो. या चक्राचा विशेष असा की त्यात सुरुवातीपासून शेवटपर्यंत बदल होत असला तरी त्या चक्राचा जो कोणता आकृतिबंध असतो त्यात मात्र बदल होत नाही. विकासाच्या सर्व पायऱ्यावर जीव आपले वैशिष्टच कायम ठेवतो. त्याच्या बदलामध्येही एक प्रकारचे सातत्य असते. हे सातत्य हेच निसर्गाचे खरे स्वरूप होय असे आतापर्यंत आपण मानत आलो. अनित्यापेक्षा नित्य (changless) हे जास्त वास्तविक आहे अशी आपली भावना होती.

याप्रमाणे बदलात एकसारखेपणा आहे हा समज हजारो वर्षे टिकून राहिला. पण अलिकडील काळात निरनिराळ्या दिशेकडून जे पुरावे मिळत आहेत त्यावरून आजपर्यंत जगाने गृहीत धरलेले मत चुकीचे आहे असे स्पष्ट-पणे दिसू लागले आहे. १९व्या शतकात चार्लस डार्वीनने जीववर्गाचा मूलारंभ (Origin of Species) नावाचा ग्रंथ प्रकाशित केला. हा ग्रंथ प्रकाशित होण्याच्या काळापर्यंत सृष्टीत प्रत्येक जीववर्ग (species) विभक्तपणे ईश्वराने निर्माण केला आहे. प्रत्येकाचे विकासचक्र स्वतंत्र असून ते नित्य आहे असे मानण्यात येत असे पण डार्विनने उत्क्रांतीच्या सिद्धान्ताचा पुरस्कार केला.

अनुक्रमणिका

त्याने प्रत्येक वर्ग स्वतंत्रपणे ईश्वराने निर्माण केला नसून तो नैसर्गिक प्रक्रियेत अस्तित्वात आला. एक वर्ग दुसऱ्या वर्गापासून उत्क्रांत होतो असे प्रतिपादन केले. यामुळे जगात यासंबंधी जे पूर्वविचार प्रचलित होते. त्यांचा पायाच उखडला गेला. कोणत्याही वनस्पतीपासून जी अपत्ये जन्मास येतात ती तंतोतंत आपल्या जन्मदात्या वनस्पतीप्रमाणे नसून त्यांच्यात गुणविशेषपरत्वे व्यक्तिगत फरक असतात. त्यामुळे ती आपल्या जन्मदात्या वनस्पतीपासून तसेच परस्परापासून वेगळी आढळतात असे त्याला आढळले. प्राण्यात आढळणाऱ्या व्यक्तिगत फरकापैकी काही फरक किंवा गुणविशेष जीवनाच्या संघर्षात दुसऱ्याच्या तुलनेने जास्त काळ टिकून राहातात. जे गुणविशेष जीवनकलहात यशस्वीपणे सामना देऊ शकतात ते टिकून रहातात. पिढयान पिढ्या ह्या प्रकारचे गुणविशेष टिकून राहिले म्हणजे मग त्याचा एक नवीन वर्ग बनतो. डॉर्विन नंतरचे काही जीवशास्त्रज्ञ डॉर्विनच्या सर्वच मताशी पूर्णपणे सहमत नाहीत पण डार्विनने नवीन वर्ग निसर्गतःचे निर्माण होतात. प्रत्येक वर्ग ईश्वराच्या कर्तृत्वामुळे स्वतंत्रपणे जन्मास येत नाही. हा जो सिद्धान्त मांडला त्यास कोणाचाच विरोध नाही.

सृष्टीतील बदलासंबंधीच्या सध्याच्या विचाराचा एवढा मागोवा घेतल्यावर आता बुद्ध सृष्टीतील बदलाविषयी काय म्हणतात ते आपण पाहू, त्यांच्या मते जगातील सर्व वस्तु गतिशील आहेत. अनित्य आहेत, सर्व अनित्य वस्तु जात म्हणजे निर्मित आहेत. विकास पावणे, क्षय होणे हा त्यांचा स्वभावसिद्ध गुण आहे.[५] आपण आपले विज्ञान किंवा संविद (consciousness) स्थिर आहे व ती जन्मजन्मांतरी स्थिर असते असे समजतो पण बुद्ध विज्ञानही बदलणारे आहे असे म्हणतात.[६]

जगातील सर्वच वस्तु बदलणाऱ्या असल्यामुळे वस्तूचे गुणधर्म कधीच स्थिर असू शकत नाहीत. (सब अनित्यम्) सर्व धर्म अनित्य आहेत असे बुद्ध सांगतात. गौतमबुद्धाचे हे वचन आपण डार्विनच्या सिद्धान्ताचे जे विवेचन केले आहे त्यास सुसंगत असेच आहे, डार्विन सृष्टीतील बदल एकसारखे (uniform) नाहीत असे म्हणतो. सृष्टीतील बदल एकसारखे (uniform) असते तर एका जीववर्गापासून दुसऱ्या जीववर्गाचा जन्म होऊ शकला नसता व उत्क्रान्ती शक्य झाली नसती हे उघड आहे. भगवान बुद्धही तेच म्हणतात

---

५. दीघनिकाय ii – १९८

६. मज्जिम निकाय i २५९–६१

अनुक्रमणिका

संसारचक्रापासून निर्वाणाकडे जाणारा जो मार्ग आहे तो ते सांगतात. त्याच्या चार पायऱ्या कल्पिल्या आहेत. पहिली पायरी ओलांडल्याशिवाय दुसरी पायरी गाठता येत नाही व दुसरी पायरी ओलांडल्याशिवाय तिसरी पायरी गाठता येत नाही. अशा रीतीने पायऱ्यापायऱ्याने प्रवास करीत असताना मनुष्य भूत, जात संस्कृत निसर्गाकडून अभूत अजात असंस्कृत निसर्गाकडे प्रवास करीत असतो. व्यक्तीमध्ये घडून येणाऱ्या उत्क्रान्तीचे प्राण्यामध्ये घडून येणाऱ्या उत्क्रान्तीशी अशा रीतीने काही बाबतीत साम्य आहे हे उघड दिसते.

आता वस्तूंचे गुणधर्म स्थिर नसतील तर वस्तू काही विशिष्ट गुणधर्माने युक्त आहेत व त्यांच्यात काही विशिष्ट आकृतिबंधाप्रमाणे बदल घडून येतात असे कल्पून त्यासंबंधी केलेली भाकिते चुकीची ठरतील. वस्तूत निश्चित नियमाप्रमाणे बदल घडून येत नसताना त्याच्यासंबंधी अचूक भविष्य कथन करणे चुकीचे राहील. जगात भूतकालीन बदलाच्या आधारावर घेतलेले भविष्यकालासंबंधीचे नियम संभाव्यतेच्या सदरात पडतील व ज्यास आपण स्थिर ज्ञान म्हणून संबोधतो असे स्थिर ज्ञान प्राप्त करणे शक्य होणार नाही. हिंदु धर्मात सत्य ज्ञान ही जिची योग्य संकल्पना करता येईल अशी स्थिर वस्तू आहे असे मानण्यात येते. ही कल्पना जीवन, यांत्रिक स्वरूपाचे आहे ह्या संकल्पनेवर आधारलेली आहे. पण भगवान बुद्धाची विचारसरणी लक्षात घेतली तर असे स्थिर ज्ञान असूच शकत नाही. बदलत्या जगात ज्ञान क्षणोक्षणी आपले पूर्व अज्ञान घालवून प्राप्त करावयाचे असते. अज्ञान घालवून देणे म्हणजेच सत्यज्ञान प्राप्त करणे होय. अज्ञान तसेच कायम ठेवून सत्यज्ञानाची संकल्पना करून जीवनाचे खरे ज्ञान प्राप्त होत नाही. ही विचारसरणी आधुनिक विज्ञानाशी सुसंगत अशीच आहे.

पण यावरून निसर्गात अंतिम सत्य अशी वस्तूच नाही असे समजावयाचे काय ? मुळीच नाही. भगवान बुद्ध जगात अंतिमचे सत्य आहे असे जरूर सांगतात व त्यास निर्वाण असे नाव देतात. जगातील सर्वच वस्तु संस्कारित आहेत पण निर्वाण हीच मूलभूत असंस्कारित वस्तु आहे असे ते सांगतात. सर्व प्रकारच्या दुःखापासून मुक्ती होणे म्हणजेच निर्वाण प्राप्त करणे. निर्वाणास शून्य असेही म्हणण्यात येते. कारण त्याचा कोणताही अमुक अमुक विशिष्ट धर्म किंवा गुणधर्म आहे असे सांगता येत नाही. पदार्थाचे जे जे गुणधर्म आपणास आपल्या दैनंदिन जीवनात आढळून येतात त्यापैकी कोणताच धर्म निर्वाणास लागू पडत नाही. निर्वाणात विज्ञान (consciousness) नसते. तेथे विज्ञानाचा लय झालेला असतो. बुद्धाने निर्वाणास नित्य किंवा अनित्य ह्या श्रेणी

लागू पडत नाहीत असे म्हटले आहे. आपण ज्या जगात राहातो त्या जगाचे गुणधर्म नसलेली ही स्थिती आहे. निर्वाण अचिंत्य आहे. व या कारणासाठीच त्यानी निर्वाणाचे वर्णन करण्याचे टाळले. निर्वाण कल्पनेच्या पलिकडची स्थिती आहे. निर्वाणाच्या वर्णनात गुंग राहाण्यापेक्षा माणसाने आपल्या भोवतालच्या जगाचा समज प्राप्त करावा. आपल्या जीवनास संघर्ष निर्माण करणाऱ्या गोष्टी समजून घ्याव्या व त्यांचा परिहार करून समृद्धीचे जीवन जगावे असे त्यांचे सांगणे आहे.

आपण डार्विनच्या अनित्यतेच्या सिद्धान्ताचा विचार केला व बदल किंवा परिवर्तन अस्तित्वाचा सर्वसामान्य गुणधर्म आहे हेही पाहिले. त्यावरून जगात स्थिर असे काहीच नाही, हे उघड आहे. व जे स्थिर दिसते ते तुलनेने स्थिर आहे असे दिसते. हीच गोष्ट 'सब अनित्य' या महावाक्याद्वारे बुद्धानेही स्पष्ट केली आहे. सर्व जीवन flux च्या स्थितीत आहे. आपणास वस्तू स्थिर दिसतात. त्या सापेक्षतेने स्थिर आहेत असे आपण म्हणू शकतो. जीवन समाधानाने जगण्यासाठी जगात काही स्थैर्याची गरज आहे हे मान्य. पण सृष्टीतील बदलाकडे दुर्लक्ष करून आपण आपले जग स्थिर आहे असे कल्पून काही स्थिर नियमाच्या चौकटीत जीवन बांधून घेतल्याने जीवनाचा विकास होऊ शकत नाही. जीवनाच्या गतीला विरोध केल्याने स्थैर्य निर्माण होऊ शकत नाही. मन शांत करण्याचा हा योग्य मार्ग नव्हे. याच्या उलट जग जसे आहे तसे समजून घेतले तर मनातील भ्रम नष्ट होऊ शकतील. बदलत्या वस्तूकडे किंवा मूल्याकडे मन आसक्तीने धाव घेणार नाही व त्यामुळे मन शांत होऊ शकेल.

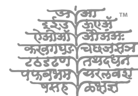
माणसाने जीवनात स्थैर्य निर्माण करण्याचा कितीही प्रयत्न केला तरी असे स्थैर्य फार काळ टिकून राहात नाही. जगात स्थैर्य व निश्चितता आहे असा जो आजपर्यंतचा समज होता तो आता हळूहळू नष्ट होत चालला आहे. व जगात अनिश्चितता व लवचिकता आहे हा विचार सध्या समोर येत आहे. आणि म्हणूनच जॉन ड्युईसारख्या तत्वज्ञाने जीवन अनिश्चित आहे, त्यात सतत प्रश्न निर्माण होत आहेत हे लक्षात घेऊन जीवनाचे प्रश्न सोडविण्यास सहाय्यक होईल असे जीवनाचे तत्वज्ञान निर्माण केले. भगवान बुद्धाची शिकवण अर्थातच ड्यूईच्या शिकवणुकीहून भिन्न आहे. पण जीवन बदलते व गतिमान आहे. या सत्यावर ती आधारलेली आहे. ड्युईप्रमाणे बुद्धानेही जीवनातील प्रश्न नष्ट करण्याचा मार्ग सुचविला आहे. भगवान बुद्ध केवळ जगात प्रश्नच प्रश्न आहेत असे सांगत नाहीत. तर तेथे दुःख नष्ट होते म्हणजे सर्व प्रश्न लयास जातात

अनुक्रमणिका

अशी स्थितीही आहे या सत्याकडे निर्देश करतात. जगात अनिश्चितता आहे व ती आपणासाठी दुःख निर्माण करते. आपण निश्चिततेची अभिलाषा बाळगतो म्हणून हे दुःख निर्माण होते. परिवर्तन हा जीवनाचा गाभा आहे ही गोष्ट आपण लक्षात घेत नाही. व प्रत्येक भावना स्थिरच असावी असे समजून जगात स्थिरता आणण्यासाठी प्रयत्न करीत असतो व त्यामुळे स्वतःसाठी दुःख निर्माण करीत असतो. अशा रीतीने आपणच आपल्या दुःखाचे निर्माते बनतो असे बुद्धाचे सांगणे आहे. आपल्यामध्ये वास करीत असलेल्या तृष्णेमुळे आपण असे वागत असतो. ह्या तृष्णेची प्रक्रिया समजून घेऊन तिच्यापासून मुक्त होता आले तर ह्या बदलत्या जगातही व्यक्तीला सुखाने व समाधानाने जगता येईल.



अनुक्रमणिका





श्री. त्र्यं. वि. सरदेशमुख

महाकवी द. रा. बेंद्रे

आपण सगळे कवी नसतो. फार तर कविप्रिय असतो. पण आपणांपैकी काहींना कवी व्हावे वाटते, तेव्हा मोठी खटपट करावी लागते. सोंग आणावे लागते. तुकाराम सांगतो तशी 'गऱ्हवार लक्षणें.' मग सोप्यात सोपे जे जमते ते आम्ही करून टाकतो. यमके बांधतो, प्रास जुळवतो. मुक्तच्छंद म्हणतात तशा चटपटित रचना करतो... आणि त्यांच्या पोटात जे कधीच रुजलेले असत नाही त्याचे शाब्दिक पीक काढू पाहतो. भाकड कल्पनेच्या आरशात स्वप्नांचे प्रदेश चाचपून पाहावे तर त्यातले डावे-उजवे देखील आमच्या दृष्टीला हुलकावणी देते.

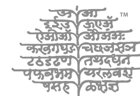
अशा आम्हांला स्वप्नाळू व्हावे लागते: किंवा नुसतेच नागवे उघडे अवास्तव.

स्वप्न ही झोप आणि जागेपणा यांना जोडणारी संगमभूमी आहे. तिच्यावर वर्तमानाशी भूताची आणि भविष्याची हातमिळणी होते. स्वप्न ही टाकाऊ किंवा हास्यास्पद गोष्ट आहे असे आजवरच्या प्रज्ञावंतांनी मानलेले नाही. स्वप्न हे एक 'असणे' आहे... जसे जागेपण आणि झोप. जीवन ही जागेपण-स्वप्न-झोप यांची एकात्मता आहे. महाकवीने ही एकात्मता व एक-सूत्रता आपलीशी केलेली असते.

खरेच झोपी जाणे, खरेच स्वप्न पाहणे आणि खरेच जागे असणे ज्याला साधले तो थोर.

कर्नाटकाचे 'अंबिकातनय दत्त' ... द. रा. बेंद्रे यांना ज्यांनी जवळून पाहिले आणि ऐकले आहे त्यांना या थोरपणाने समृद्ध झालेली जीवनकळा आपल्यासमोर उभी आहे असे वाटल्यावाचून राहत नाही. ज्यांना कविपण मिरवायचे असते त्यांना अळेबळे स्वप्नाळू दिसावे लागते. जागृतीत आणि स्वप्नातही बेंद्रे सर्वार्थानी कवीच असतात.

अनुक्रमणिका





बेंद्रे धारवाडचे. कन्नडचे प्राध्यापक म्हणून १९४४ त सोलापुरास आले आणि बारा वर्षे राहिले. त्यांची पन्नाशी सोलापुरात उलटली आणि त्यांनी साठी सोलापुरातच गाठली. आधीच रसपक्व असलेला व मान्यता पावलेला हा प्रतिभाशाली कवी आपल्या जन्मभूमीला परतला, त्याला आता वीस वर्षे होत आली.

१९५८ साली बेंद्रे यांच्या 'अरळुमरळु' (म्हणजे 'साठी बुद्धी नाठी' किंवा श्लेषाने 'फुलणारे प्रेम') या काव्यसंग्रहाला साहित्य अकादमीचा पुरस्कार लाभला. १९६८ त भारत सरकारने 'पद्मश्री' या पदवीने, आणि कर्नाटक विद्यापीठाने डी. लिट्. पदवीने त्यांचा बहुमान केला. १९६९ त साहित्य अकादमीचे सन्माननीय सदस्यत्व त्यांना बहाल झाले. १९७२ त कर्नाटक राज्य सरकारने त्यांच्या दैनंदिन जीवनक्रमावर आधारलेली एक डॉक्युमेंटरी फिल्म काढली. १९७४ त दिल्लीच्या 'ज्ञानपीठ' या संस्थेने 'नाकु तंती' या त्यांच्या काव्यसंग्रहाला अखिल भारतीय लौकिकाचे पारितोषिक दिले.

बेंद्रे यांचे साहित्य विविध प्रकारचे आणि विपुल आहे. २६ कवितासंग्रह, २ नाटक–एकांकी–संग्रह, ९ समीक्षाग्रंथ, एक कथा-ललित निबंध संग्रह. ५ अनुवादग्रंथ (रा. द. रानडे, अरविंद, रवींद्रनाथ, कबीर, अनिल यांच्या साहित्याचा अनुवाद), २ मराठी लेखसंग्रह ('संवाद' 'विठ्ठलसंप्रदाय').

याहून दसपट मोठे साहित्य बेंद्रे यांनी बोलून टाकले आहे. बेंद्रे बोलतात, ... बोलतात ... बोलतात. ऐकणाऱ्याला कधी कधी 'बोअर' झाल्यासारखे वाटावे. कारण तो असावध असतो, किंवा सावध असूनही ते घेण्यास असमर्थ तरी. बेंद्रे यांचे ज्येष्ठ मित्र ... कर्नाटकचे एक अग्रगण्य कथालेखक व विचारवंत श्री. मास्ती वेंकटेश अय्यंगार ... म्हणतात की सावधानतेने व सशक्ततेने जो त्यांचे बोलणे ऐकतो त्याला बेंद्रे वेगळ्या अर्थाने 'बोअर' करतात त्यांच्या अंतःकरणाचा भेद करून त्यात उतरतात.

बोलताना बेंद्रे नटवर्य होतात. म्हणजे अगदी वास्तव रंगभूमीवरचा वास्तव नट. त्यांचे हातवारे, डोळे-भुवया त्यांच्या हालचाली प्रेक्षणीय असतात. अर्थपूर्णनट होऊ इच्छिणाऱ्यांनी धडे घेण्यासारख्या. रसात्मक साहित्यच नव्हे तर काही वैचारिक विवेचन करीत असताही प्रसंगोचित पात्रे बेंद्रे निर्माण करतात, आणि त्यांचे दर्शन संवादमाध्यमाने घडवतात. त्यामुळे त्यांचे बोलणे ऐकणे हा एक नाट्यानुभव असतो. सूत्रधार आणि पात्र स्वतः बेंद्रे. नाटककार

कंसांत देतो तशा सूचनाही ते मधूनमधून देत असतात: चौदावा अध्याय उघडून पाहा ज्ञानेश्वरीचा... बाळ, यांना तो परवा आपण तयार केलेला मूलतत्त्वांचा नकाशा दाखव...तूर्त या दोनशेसोळा फाशांचा खेळ पाहा ... या एकेक फाशाला चार बाजू आणि आठ कोपरे आहेत ... कोणा रांडेच्याला सगळ्या बाजू आणि सगळे कोपरे एकाच वेळी दिसणार आहेत, किंवा ध्यानी तरी येणार आहेत ?... गुरुंनी तळहातावर घेतलं उचलून तर अंतराळात अशा ठिकाणी ते नेतील की तिथून सगळं काही लख्ख होईल ... पण त्याच क्षणी आमच्या वाणीला अटकाव बसेल . . .

असे तासन्तास चालते. कल्पकता, भावात्मता, विचारगहनता व संशोधनबुद्धी यांच्या अपेक्षित-अनपेक्षित धाग्यांनी कवीची वाणी एक सणंग गुंफीत राहते.

बेंद्रे बेंगळूर-शिमोगा-धारवाडचे जितके, तितकेच पैठण सातारा सोलापूरचे आहेत; सोलापुरात इतकी वर्षे ते राहिले तरी त्यांच्या कन्नड काव्यसंपदेचा आस्वाद घेण्याची क्षमता मराठी भाषिक चाहत्यांना येऊ नये ही खरोखर त्याच्या दुर्दैवाची गोष्ट होय. मराठी भाषेतही काही नवलाईची काव्यरचना बेंद्रे यांनी सोलापूरच्या वास्तव्यात केली आणि त्यायोगे आपल्या प्रतिभेच्या ओझरत्या दर्शनासाठी झरोके उघडले. प्रखर बुद्धी व सात्त्विक भाव यांच्या साक्षीने कल्याणकर जीवनाची स्वप्ने पाहणारी त्यांची कविता अजागळ आणि लाडावलेल्या वाचकाला हटकते. धक्के देऊन स्तिमित करते.

एकदा बेंद्रे मुंबईकरांच्या निमंत्रणावरून एका प्रसिद्ध साहित्यसंस्थेच्या समारंभाचे अध्यक्ष म्हणून गेले होते. त्यांचे छापलेले व केलेले भाषण वाचून–ऐकून काहींनी ही 'और' मराठी असल्याचा शेरा मारला. बेंद्रे उत्तर देतात: आईच्या मांडीवर बसून तिच्या तोंडचे जे ऐकले. . . तिच्या पुढ्यात बसून 'एकनाथी भागवत' वाचले, 'दासबोध' वाचला त्यातून मी मराठी शिकलो. पुण्यामुंबईकडल्या साहित्यिकांची भाषा वाचून–अभ्यासून शिकलो नाही. त्यांच्या हातून जे मराठी गद्य व काव्य लिहून झाले त्याला त्यांचे सोलापुरातले वास्तव पुष्कळ अंशी कारणीभूत झाले.

कवी असून सर्वांना हवाहवासा, हा चमत्कार बेंद्रे यांनी सोलापुरात करून दाखविला. कवी म्हणजे असह्य : त्यांचे बोलणे कंटाळवाणे, चालणे बापुडवाणे ...... बघणे वेडसर आणि हसणे भोळसट अशी सर्वसामान्य कल्पना. आपल्याकडील विनोदी विडंबक म्हणवणाऱ्या साहित्याने तसले ठोकळ चित्र

अनुक्रमणिका

रंगवून ठेवलेले. खरा स्वानंदमग्न कवी देखलाच नसल्याने, त्यांच्या संगतीचे चैतन्य अनुभवलेच नसल्याने लोकांनी विपरीत ग्रह करून घेतलेला. त्या बारा वर्षात बेंद्रेचांनी तो ग्रह पूर्ण पालटून टाकला.

स्वतः बेंद्रे यांना लहान आणि थोर कवी असा भेद सामाजिक प्रतिष्ठेचे खूळ माजवण्यासाठी करू नये असे निक्षून वाटते. कवी सगळा एक मानतात ते. ज्याने त्याने स्वतःस ओळखून, चित्त साक्षी होऊन अमृताची व ज्योतीची वाट चालावी. त्यातच त्याची सार्थकता असे वाटते एकदा त्यांनी म्हटले : जोंधळ-ळचाच्या उंचच उंच ताटास कडेला भरघोस कणीस येते. तेच तेवढे श्रेष्ठ नसून त्याला पोसणारी मुळे आणि मधले सरळसोट ताटही आपल्या परीने धन्य होय. तसे, महाकवी एखादाच असला तरी इतर कवींनी त्याला कमी-अधिक प्रभावी चेतनारस पुरवून पोसलेले असते ...... किंवा आज एकही महाकवी नसला तरी भविष्यकाळात उदयाला येणाऱ्यासाठी तो भूमी तयार करीत असतात. ही सत्य स्थिती होय. बेंद्रे यांच्या अशा बोलण्याने लहानसानां-नाही हायसे वाटते आणि कविपरंपरा कधी तुटत नाही हे ध्यानी येते. मर्ढे-करांच्या कवितांवर मराठी मुलुखात काहूर उठले आणि त्यांना न्यायासना-समोर ओढण्यात आले त्या काळात बेंद्रे यांनी मर्ढेकर कितीजणांना तरी स्वतः वाचून दाखवला. – सार्थ आणि सटीप – हे मी पाहिले आहे. तो कवी आणि मीही कवी. इतरांना नसेल वाटत तर कनिष्ठ मला तरी त्याचे हृद्गत समजून घेणे आणि देणे हे कर्तव्य वाटते असे बेंद्रे म्हणत.

सोलापुरात बेंद्रे नसायचे कुठे ? वारदांच्या वाड्यापासून अमेरिकन मिशनहाउसपर्यंत, शुभरायांच्या मठापासून महारवाड्यापर्यंत कुठेही धार्मिक, सांस्कृतिक, कला–साहित्यविषयक उपक्रम असो, तेथल्या आमंत्रणाला त्यांचा नकार नसायचा. कार्यक्रमात भाग घ्यायलाही मागेपुढे करीत नसत. आपण थोर कवी आणि प्राध्यापक (दयानंद कॉलेजचे प्राचार्य श्रीराम शर्मा तर 'अवर रोव्हिंग कल्चरल अ‍ॅम्बॅसडर' असे त्यांना म्हणायचे) या वस्तुस्थितीची तशी बाधा त्यांना कधीच झाली नाही. मुंजा मुलाला आशीर्वाद द्यायला, कसल्या उद्यापनाचा प्रसाद घ्यायला, एखादे प्रवचन करायला किंवा कुणाचे बापडे ऐकायला कसल्याही गरीब खोपटात बेंद्रे उत्साहाने हजर व्हायचे. आपले व्याख्यान ऐकायला कितीजण येतील याची फडतूस बोलणाऱ्यांनादेखील फार चिंता असते. . . . बेंद्रे यांनी श्रोत्यांच्या संख्येची कधीच चौकशी केली नाही.

बेंद्रे चढ्या आवाजात बोलतात. त्यांना वेळेचे भान सहसा उरत नाही. कन्नडच्या विद्यार्थ्यांचे कित्येक तास त्यांनी रस्त्याच्या कडेला, झाडाच्या सावलीत

उभ्या उभ्या घेतले आहेत. बोलता बोलता बेंद्रे 'आशुनाटचे' उभी करतात. सहज सुचलेल्या विषयावरचे कथानक रंगवीत त्याचा आराखडा मांडतात. अशी त्यांची दोन नाटचे माझ्या स्मरणात आहेत : 'गाढव' आणि 'काम चालू रस्ता बंद !' कल्पना, विनोद, उपरोध, बुद्धिमत्ता आणि तळमळ यांनी ओसंडणारे इतके चतुर, वेल्हाळ संभाषण मी ऐकले नाही. वेल्हाळ तरी डिवचणारे आणि जागवणारे.

सोलापुरात बेंद्रे एका चाळीत राहत. चारांपैकी एक खोली संपूर्ण त्यांची. तिच्यात जमिनीपासून आढ्यापर्यंत पुस्तकांची शीग बांबूच्या शेल्फांवर. मध्यभागी एक साधी बैठक गादीची. तिच्या भोवती देखील पुस्तकांचे ढीग. वह्यांची चवड. त्या वह्यात कवितांच्या बरोबरीने आकृत्या, कोष्टके, गणिते, आलेख, ज्योतिष, मानसशास्त्र, संख्याशास्त्र, भूगोल, तत्त्वज्ञान, शिल्पकला, वास्तुशास्त्र, रसायनशास्त्र, चित्रकला, गूढविद्या अशांसारख्या (कुणाची कुणाशी सोयरीक नाही असे वरवर पाहणाऱ्यांना वाटावे...) विषयांवरील ग्रंथांत ते रमलेले असायचे. त्या त्या ग्रंथांतल्या प्रमेयांचे आपल्या चिंतनाने निश्चयास येत चाललेल्या सिद्धान्ताशी कोठे जुळते वा बिनसते त्याची अहोरात्र पाहणी चाललेली. ज्ञानेश्वरीची साखरेप्रत निरंतर सान्निध्यात. गीता व ज्ञानेश्वरी हे अखंड चिंतनाचे विषय.

भगवान श्रीकृष्ण हा माझ्या जीवनाचा ब्रह्मबिंदू आहे : अथांग निळाई-तल्या कृष्णबिंदूतून चतुर्मुख प्रकाश फाकताना दिसतो असे ते एकदा म्हणाले. कृष्णकेंद्र जीवन झालेला महाकवी बेंद्रे हा एक नवा महानुभावच होय : किट्स्; ब्लेक, ए-ई, इमर्सन, गोविंदाग्रज यांची गुंफण ज्ञानदेव–अरविंद–श्रीकृष्ण यांच्याशी ते ज्या एका अंतर्गत संवादाने करतात तो संवाद लक्षणीय असतो.

राजकीय उलाढाली व सामाजिक समस्या ही ज्यांच्या बोलघेवडेपणाला व (अकार्य)कर्तेपणाला स्फुरणदायी होतात त्यांना बेंद्रे वृत्तपत्रांविषयी उदासीन आहेत की काय असे वाटावे इतके त्यांचे ते वाचन अल्प प्रमाणाचे असते. दिखाऊ कल्पना कार्याच्या व्यापात गुरफटून घेऊन आपले पुढारीपण मिरवू पाहणाऱ्या एका संपादकास त्यांनी एकदा निरुत्तर केले. सराईत स्वयंमन्यपणाने तो बोलून गेला : "केवळ शब्दांचा व्यापार करणाऱ्या, कल्पनेत वावरणाऱ्या तुमच्यासारख्यांना व्यवहारातले पेचपाच ध्यानात येणं जरा कठीणच..." तो एका सहकारी ग्राहक संस्थेची योजना घेऊन आला होता... (तिचा बोजवारा दोन वर्षांच्या आत चालकांनी हातोहात उडवून दाखवला !) ...बेंद्रे त्याला म्हणाले : "फार छान. तुमच्याच तोंडानं दोन गोष्टी तुम्ही

कबूल केल्यात. एक, कल्पनाशक्ती असलेल्या शब्दांचा व्यापारी म्हणून माझी प्रशंसा केलीत. आणि दुसरे, स्वत:ला व्यवहारशून्य म्हणवून घेतलेत... तुम्हाला वाटते तसे स्वयंव व्यवहारपंडित असता तर माझ्यासारख्या नावाजलेल्या व्यवहारशून्याचा उंबरा चढला नसता ! ”

सानेगुरुजींच्या मृत्यूनंतर आचार्य भागवतांच्या सोलापुरातल्या एका मुक्कामात आंतर भारतीच्या पुरस्कारार्थ पाचपंचवीस नागरिकांची एक समिती स्थापन झाली. तिचे अध्यक्षपण बेंद्रें याजकडे सोपवण्यात आले. मुळीच कांकू न करता त्यांनी ते स्वीकारले. समितीच्या चिटणिसाच्या कानात बेंद्रे सांगतात : “आज झाली यावर पुन्हा या समितीची बैठक बोलावण्याचा प्रसंग तुमच्यावर येईल तर मला विचारा. ही टूम प्रतिष्ठितांची नावे घालण्यापुरतीच.” अगदी तसे झाले. एकंदर जीवनच आंतरभारती ताण्याबाण्याचे असलेल्या बेंद्र्यांना या महत्कार्याविषयी अनास्था असणे कसे संभवनीय ? पण सामाजिक कल्याणाची म्हटली जाणारी कार्ये केवळ दिखाऊपणाने उदात्त असलेल्या संस्थांच्या आणि व्यक्तींच्या तावडीत कशी सापडतात व त्यांचे कसे बिनचूक वाटोळे होते याचा अनुभव असल्यानेच बेंद्रे यांच्या तोंडून तसे उद्‌गार निघाले.

त्यांच्याकडे कोणी काही काम घेऊन गेला त्या कामाविषयीच्या त्याला न सुचलेल्या नव्याच काही कल्पना ते मांडतात... त्याचे पुढे काय होईल ते करून दाखवा असे सांगून त्याला निरोप देतात. अज्ञाने उगाच सवंग, पांचट हिकमतींचे लोढणे दुसऱ्यांच्या गळ्यात बांधून त्यांचा वेळ आणि इतर पुष्कळांचा पैसाही उधळायला चटावलेल्यांना मुळातच पायबंद घालण्याची खाशी व्यवस्था बेंद्रे करतात.

एकदा काही तरुण चित्रकार प्रदर्शन भरविण्याची योजना मनाशी आखून त्यांचा सल्ला घेण्यासाठी गेले असता त्यांना एक अभिनव कल्पना ऐकावी लागली... पेलण्यास कठीण. बेंद्रे म्हणाले : “हं, मग एकूण चित्रकार किती त्याची मोजदाद तुम्ही केलीत. छान. इतके कलावंत या गावात आहेत म्हणता ? तरीच इथलं वरवर रुक्ष वाटणारं जीवन आतून सुसह्य होऊ शकत आहे, असं मला वाटतं. बाकी सोलापूर तसं भकास आणि भयाण नाही बरं का ! तुम्ही मंडळींनी तुमच्या गावचं उंचावरून कधी दर्शन घेतलंय ? वारदबंगल्याच्या किंवा हरिभाई देवकरण शाळेच्या गच्चीवरून ? त्याची तशी चित्रं रेखाटून ठेवलीयत ? तुम्ही चित्रकार म्हणून विचारतो. मी ते दर्शन पुष्कळदा घेतलंय. मला दिसून आलंय की एऱ्हवी फुंफाटलेल्या रस्त्यांनी चाल-

ताना उजाड वाटणारा हा गाव हिरव्यागार झाडांनी चांगलाच गजबजलेला आहे. दोन सुंदर तळी त्याच्या परिसरातच आहेत, आणि उत्तरसीमेवर तर मोठाच जलाशय आहे. ते असू द्या . . . मला आता सांगायचंय ते असं की तुम्ही ऐंशी–पंचाऐंशी चित्रकारांनी आपल्या चित्रांचं प्रदर्शन भरवायच्या अगोदर स्वत:चंच एक प्रदर्शन करावं. म्हणजे काय, म्हणाल तर ते असं : तुमच्यापैकी प्रत्येकानं दुसऱ्या एका चित्रकाराचं, तो दैनंदिन व्यवहारात वागतानाचं चित्र काढायचं. अशानं काय होईल, माहीत आहे ? गावातले कलावंत नेसतात काय, दिसतात कसे, खातात काय, कसल्या घरात राहतात, कुठे बसतात–उठतात, कशात वेळ घालवतात या गोष्टींचं आपोआप स्वाभाविक चित्रण होईल. या ऐंशी तसबिरी ठेवा नागरिकांपुढे आणि दाखवा त्यांना कलावंतांचं जीवन आणि त्यांची कला. प्रेक्षकांना कशाची खंत वाटली आणि कशाचा अभिमान जागा झाला तर तुमच्या या खटाटोपानं काही साधलं म्हणता येईल . . . ''

श्रोत्यांपैकी एकजण अवसान धरून म्हणाला : '' फार चांगली आहे कल्पना आपली पण . . . ''

'' बोला, अडचण काय आहे ती. ही चित्रं कुठं लावावी म्हणाल. कुठेच सोय नाही झाली तर माझ्या पुस्तकांच्या खोलीत लावीन आठ दिवसपर्यंत . . . ''

'' तसं नाही. पण चित्रकारांत एवढं सख्य कुठून ? ''

'' एकमेकांची चित्रं काढण्याइतकं म्हणता ? मग बरोबर आहे ! एका जातीचे कलावंत म्हणवता; तुमच्यांत सहानुभूतीचा व सख्याचा धागा नसेल तर कोण्या तिऱ्हाईत प्रेक्षकांना तुमच्या जीवनाची आणि कलेची काय म्हणून कदर असावी ? विचार करा. ''

असे संवाद होतात. बेंद्रयांच्या भाषणातील अनपेक्षिततेने भांबावलेले श्रोतेही त्यामागील जिव्हाळा व सच्चेपणा जाणवून समाधान पावतात. नवे काही मिळाल्याच्या जाणिवेने आनंदित होतात.

बेंद्रयांचे अंत:करण मैत्री आणि करुणा यांनी सदैव ओथंबलेले आहे. एखाद्या अर्ध्याकच्च्या विद्यार्थ्यापासून तावून सुलाखून निबर झालेल्या सरकारी अधिकाऱ्यापर्यंत सर्वांचे ते सारखेच मित्र असतात. त्यांच्या कळवळ्याला दुजाभाव नाही, पाचसात वर्षे आपल्या घरात पिलांसह वस्ती करणाऱ्या मांजरीचा होता होता निर्वंश कसा झाला, आणि ती स्वत:ही कशी परागंदा होऊन गेली याविषयीची त्यांची हकीगत एखाद्या संस्कृतीच्या ऱ्हास– आणि पतन वृत्तांता-इतकी रसभरित असते. दाराशी आल्या ब्राह्मणाला काय, बैदूला काय,

फासेपारध्याला काय, विमुख पाठवणे त्यांच्या जिवावर येते. आपल्या खोली समोरच्या फरशीकट्टयावर एका दरवेशाशी गोष्टी बोलत बसलेले मी त्यांना पाहिले आहे.

बेंद्रे यांच्या श्रद्धा दशदिशांनी विस्फारलेल्या आहेत, अरविंद– कृष्णमूर्तीपासून सत्यसाईबाबा– प्रभाकरमहाराजांपर्यंत. जन्मदात्री आई, गोंदवलेकर महाराज, सत्यानंदमहाराज, अक्कलकोटकर स्वामी हे आणखी भरीला कोणाकोणाचे स्वप्नदृष्टांत त्यांच्या वर्तमानाशी येऊन भिडतील त्याचा नेम नसतो. तसे उल्लेख त्यांच्या बोलण्यात आले म्हणजे दृष्टांतांच्या बाबतीत कोरा असलेला माझ्यासारखा श्रोता विस्मय चकित होतो. बेंद्रे त्याला हरवतात.

" कविता एक शाब्दिक प्रक्रिया असते. तिच्या भाषेला एक वर्णमाला अगत्याची असते. तिच्या हेलासह. काकूसह, आरोह–अवरोहासह बेंद्रे यांची एक वर्णमाला आहे. बेंद्रे तिला विसरू शकत नाही, " असे एकदा ते मला म्हणाले. आणि मग पूर्ववैदिक काळापासून आजतागायतच्या जगातल्या वेगवेगळ्या वर्णमालांच्या संख्याविकासात ते शिरले. आकड्यांच्या प्रदेशात बेंद्रे प्रवेश करतात तेव्हा ते आपले नसतात. एवढी खूणगाठ माझ्यापुरती मी बांधली आहे. माझा धीर सुटत चालला. पण तसाच कसाबसा तगून राहिलो तेव्हा स्वर–व्यंजने–अक्षरे यांच्या बंधातून मानवी संस्कृतीच्या विकासाचे व ऱ्हासाचे चित्र कसे रंगले ते ऐकू शकलो.

बेंद्रयांचे कन्नड साहित्य आपल्याला वाचायला झाले नाही याची हळहळ मला आहेच: तशी ती तितकी दुखरी नाही. कारण निखळ अर्थाने त्यांचे ' वाङ्मय ' मी मनमुराद ऐकले आहे. कित्येक कन्नड कविता हावभावासह, तालासुरावर त्यांनी म्हणून दाखवल्या. त्यांवरचे भाष्य ऐकवले. कित्येक, संकल्पित साहित्याचे आराखडे माझ्यापुढे मांडले. 'अमृतानुभव ' आणि उमरखय्यामच्या ' रुबाया ' यांचा कन्नड अनुवाद त्यांना करायचा आहे.

ज्ञानेश्वरांपासून गोविंदाग्रज-मर्ढेकरांपर्यंत, सॉफॉक्लीजपासून एलियट्-ब्रेख्तपर्यंत, श्रीकृष्णापासून स्वेडनबर्ग-इमर्सनपर्यंत कितीएकांच्या विचार-भावकल्पांचा विमर्श त्यांची वाणी करते. तो सगळा विमर्श जीवनातील अनुभवाच्या कसोटीवर वेळोवेळी ते घासून ठेवतात, हे मी पाहिले.

१९५९ साली पुण्यातील विविध सांस्कृतिक व साहित्यिक संस्थांना कवी विनायकांचा पन्नासावा स्मृतिदिन साजरा करण्याची जाग आली. त्याप्रसंगी

बोलताना बेंद्रे म्हणाले* : "पन्नास वर्षानंतरही एका कवीला तुम्ही आठवत आहा हे पाहून माझ्यासारख्याला आनंदाने भरते आल्याशिवाय राहत नाही. मरणानंतर पन्नास वर्षानीही कवी जिवंत राहतो, आठवला जातो, हा अनुभव कुणाही विद्यमान कवीला आश्वासक ठरल्याशिवाय कसा राहील ? ... कवीच्या प्रतीतीचे स्वागत करण्यासाठी आपण आपली मने संवेदनशील बनवली तर त्यात कवीइतकाच आपलाही गौरव आहे."

दोन वर्षाखाली (फेब्रु. १९७२) पुण्यात तुकारामाविषयी बोलताना कर्नाटक-महाराष्ट्रांच्या सीमाप्रश्नाने निर्माण झालेली कटुता आणि द्वेष कसा अशोभनीय आहे याचे त्यांनी दिग्दर्शन केले‡ : "तुकारामाची बीज ही आठवण ना सुखाची, ना दुःखाची ती जातिवंत अमर अनुभवाची ... संत हा जीवा-देवातील दुवा आहे. त्यांच्या दैविक वाणीला अगम्य, अपूर्व असे सामर्थ्य आहे. ते अनुभवात उतरले नाही तर संतवाणीत व इतर साहित्यिक संथ व सुस्त वाणीत फरक तो काय ? भक्तीचा, भक्तांचा आणि भागवतांचा सूत्रात्मा श्रीकृष्ण भगवान आहे हे जर प्रतीतीस येणार नाही तर गीतेची पाने बुडली काय आणि तरली काय ! त्या शिकवणीला मंत्र म्हटले काय आणि न म्हटले काय ! तो किचकट चिकित्सेचा पाल्हाळ होईल. तुकारामाची शिकवण सर्व भूमंडळाला, सर्व मानवतेला आहे. त्याचे मराठीपण देव–भावाच्या अभेद्यतेत आहे. प्रादेशिकतेच्या प्रतिष्ठेवर नाही. विठ्ठल व पुंडलिक हे कानडी की मराठी ? पुंडलिक वाळीत टाकला आणि जे फड उभे केले ते स्वप्रतिष्ठेचे, स्वधर्माचे नव्हेत. विद्वेषाला ऊत आणून शिरकाणाची साथ पसरवणारा विठोबाचा पाईक नव्हे. स्वधर्म, स्वभाव, स्वरूप आणि स्वामी या चारीचे ऐक्य नाही तो कसला पाईक ? तुकाराम हा अस्सल पाईक ... त्याच्या वाणीला सीमाभंग सहन होत नाही, हेच तुकारामाचे अद्वैत."

त्या महाशिवरात्रीला मी धारवाडात होतो. दोन वर्षाखाली साधनकेरी मधल्या त्यांच्या बंगल्यात पुढल्या पडवीत दोघेच काही बोलत बसलो होतो. साहित्यिकाच्या भूमिकेविषयी बेंद्रे सांगत होते. जीवनाच्या शुभंकरतेसाठी साहचर्य, सामंजस्य व सामरस्य यांची निकड कशी असते व साहित्याने ती कशी जाणलेली असते यासंबंधी बेंद्रे म्हणाले "भाषा तुमचीच. कवी ती आपल्या रीतीने वापरतो. घडते काय, त्यातून घडेल ते समजून घ्यावे आणि

* 'साधना' : शनिवार, ४ एप्रिल १९५९.

‡ 'केसरी' : रविवार, २७ फेब्रुवारी १९७२.

लोकांना त्याची उमज द्यावी, पूर्वचवी द्यावी यासाठी कवीची धडपड चालते. तेच त्याचे क्रांतदर्शन ... देव, असुर आणि मानव यांशी तो बोलतो. ऐहिकता आणि परमार्थ यांचा विद्वेष कसा न होईल याची तो काळजी वाहतो. ध्यानात ठेवा की रोख ऐहिक किंवा रोख पारमार्थिक काहीही तो तुम्हाला देऊ शकत नाही. पण त्या दोन्ही गोष्टींना नीट उमजाल तर त्यांच्या काचातून मुक्ती मिळते, एवढे तो सांगतो. साहित्याची सहितता ती हीच. त्याला ती अर्थपूर्ण वाटते. सामरस्य आणि सामंजस्य यांना तो अग्रस्थान देतो, जीवनात तसेच साहित्यात.''

त्या ओघात श्री. मास्ती वेंकटेश अय्यंगाराच्या दोन कथा बेंद्रयानी सांगितल्या, तसल्या हृदयस्पर्शी कथा लिहिणारे मास्ती दुबार धन्य होत. एक, त्यांचे लेखक म्हणून. दुसरे, त्या सांगायाला बेंद्र्यासारखे नटवर कवी त्यांना लाभले म्हणून.

मी ऐकत असलेला. बेंद्रे खुर्चीत मांडी घालून बसलेले. अंगात बंडी आणि कान झाकणारी माकड टोपी घालून.

एवढ्यात समोर अंगणात एक भारद्वाज टुणटुण उड्या घालत येतो. मला सांगतात : फारा दिवसांनी आला आहे बरं का हा आज. तुमच्यासारखा. आता थोड्याच वेळात त्याची सखी येईल पाहा. . . त्याच्या मागे मागे नाचत.

मागोमाग तीनचार कुत्री येतात फाटकाशी. एकमेकांवर जोराने गुरगुरत. धसमुसळी होऊन आदळतात फाटकावर. बेंद्र्यांना खुर्चीत बसवत नाही. कानटोपी सावरत उतरतात अंगणात. कुत्र्यांना कळेल अशा मराठीत सांगतात : शिदळीच्यांनो, असं तंडू नये राजकारणी पुरुषांसारखं. जा, जा आपल्या वाटेनं.

दिवस बुडतो. धारवाडहून निघायची माझी वेळ होते. बेंद्र्यांचे अगदी साधेसे दिसणारे एक विधान अखेर माझ्यापाशी रेंगाळत राहते : ''पुष्कळ काही जाणल्यावरही मला अजून एक जाणून घ्यावेसे वाटते. . . . एक अजाण मुलगी बाहुलीशी इतकी रममाण का होते ?''

◆ ◆ ◆



श्री. शरद पाटील

असुर राजर्षिसत्तेचे सिंधुयुग

पुरुषमेध केवळ सजातीय वा एकसंघ गणाच्याच पुनरुत्पादनार्थ केला जात नव्हता, तर शूद्र दासगणाच्याही पुनरुत्पादनार्थ केला जात होता. पुरुषसूक्त ज्या मंडलात समाविष्ट आहे ते ऋग्वेदाचे एक सर्वांत अलिकडचे मंडल आहे हे खरे. पण आम्ही हे दाखवायचा प्रयत्न केला आहे, की हे सूक्त एका आर्यपूर्व विधिसूक्ताचे आर्य संस्करण आहे. आर्य या सूक्ताचा स्वीकार तेव्हाच करू शकले, की जेव्हा ते शेतीकडे वळले व शूद्रगणाला दास बनवण्याइतपत 'संस्कृतीचा' टप्पा गाठू शकले. पण असे दिसते की, ते सर्व शूद्र जनांना दास करू शकले नाहीत, तर काही जनांनाच दास करण्यात यशस्वी झाले. कारण शूद्राचा एक स्वतंत्र गण सरस्वतीच्या काठी रहात असल्याचे व त्याला पांडव नकुलाने पराभूत केल्याचे महाभारत (२.३२.१०) सांगते. म्हणून, मूळ, आर्यपूर्व सूक्तात, आर्यपूर्व दास गणाचा निर्देश असला पाहिजे असा निष्कर्ष काढायला हरकत नाही.

पण हे आर्यपूर्व लोक कोण होते की जे आपल्याला आता सिंधू संस्कृतीचे शिल्पकार म्हणून माहित झालेले आहेत ? पूर्ववैदिक आर्य या अनार्यांना दास वा दस्यु या ठराविक नावांनी संबोधीत. पण ही नावे आपण जरा सावधपणे व विचारपूर्वकच स्वीकारली पाहिजेत. अगदी आतापर्यंत महाराष्ट्रात व उत्तर भारतात सर्व दक्षिण भारतीयांना 'मद्रासी' असे म्हटले जाई, आणि फार थोडयांना माहित होते की या दक्षिण भारतीय उपखंडात तामिळ, कन्नडिग, तेलुगु व मल्याळी हे चार पृथक व महान् राष्ट्रगट रहातात. तसेच युद्धोत्तर काळात आफ्रिकेत जेव्हा स्वातंत्र्यलढयांचा भडका उडाला, तेव्हा, या खंडाबाहेरील लोकांना समजले की आफ्रिकेत 'आफ्रिकन' नावाच्या एकाच राष्ट्रजमातीची वस्ती नसून अनेक प्राचीन व महान् राष्ट्रांचा व राष्ट्रगटांचा निवास आहे.

अनुक्रमणिका

आर्यांच्या अशा प्रकारच्या प्रवृत्तीचे सर्वात प्राचीन व प्रातिनिधिक उदाहरण आपल्याला ऐतरेय ब्राह्मणाने (२.१९) सांगितलेल्या कवष ऐलूष या ऋषीच्या कथेत आढळते–

'ऋषींनी सरस्वतीकाठी यज्ञसत्र केले; त्यांनी कवष ऐलूषाची, 'दासीचा पुत्र, कितव, अब्राह्मण, आमच्यात हा दीक्षित झाला तरी कसा,' (अशी निर्भर्त्सना करून) सोमपानाच्या पंक्तीतून (त्याला) हाकून लावले. त्याला वाळवंटात (हद्दपार) करीत ते (म्हणाले), 'तेथे तो तहानेने मरू दे; त्याला सरस्वतीचे पाणी प्यायला प्रतिबंध करा.' तो वाळवंटात गेला व तहानेने व्याकुळ झाल्यावर त्याला 'जलाच्या अपत्याचे' (अपो-नप्त्रीयम्) सूक्त दिसले * – 'देवलोकात ब्रह्मन्प्रीत्यर्थं (जलप्रवाह) द्रुतगतीने वाहो.' त्यातून तो पाण्याच्या प्रियधामाला गेला. पाणी त्याच्या मागोमाग गेले, सरस्वती त्याच्या समंतात् पसरली. म्हणून त्या स्थानाला 'परिसारक' म्हणू लागले. ऋषी म्हणाले— 'देव त्याला ओळखतात. आपण त्याला बोलवू या.' 'तसेच होवो,' (ते उत्तरले). त्यांनी त्याला बोलवले; त्याला बोलवून त्यांनी हा 'अपो-नप्त्रीयम्' (सूक्ताचा विधी) केला ...... त्याने (यजमानाने) या (सूक्ताचा) सतत पाठ करावा; जो हा सतत पाठ करतो त्याला पर्जन्य व प्रजेचा सतत लाभ होतो......'[१]

कवष ऐलूष हा अनेक व अत्यंत महत्वाच्या ऋग्वेदीय सूक्तांचा (१०.३०–३४) ऋषी आहे. आर्य ऋषींनी त्याला केलेल्या शिवीगाळीत आपण जरा खोल जाऊन पाहू या. पहिली शिवी आहे– 'दास्याः पुत्रः।' दासी शब्दाच्या रूढ अर्थाप्रमाणे तो खरोखरच दासीचा मुलगा होता काय ? त्याचे मातृनाम ऐलूषी+पुत्र होते असे सांगितले जाते.[२] ऐलूषी दासी होती ? ऐलूषी जर दासी असेल, तर ऐतरेय ब्राह्मणाचा कर्ता महि–दास ऐतरेय याच्या मातेचा दर्जा तसाच दासीभावाचा असावा, असे मानावे लागेल. कारण ऐतरेय हेही मातृनामच आहे. छांदोग्य उपनिषदावर (३.१६.७) भाष्य करताना शंकराचार्य ऐतरेयची व्याख्या अशी करतात– 'इतराया अपत्यम् ऐतरेयः।'

पण ऐलूषी हे कवषच्या मातेचे स्वतःचे नाव नाही. त्या काळात पुरुष व स्त्रियांना सर्वसामान्यपणे त्यांच्या गणसंज्ञेनेच ओळखत व संबोधत. रामचंद्राची आई व सावत्र आई आपल्याला अनुक्रमे कौसल्या (कोसल गणाचे अपत्य) व

---

* ऋषींनी मंत्र व सूक्ते 'पाहिली' असेच श्रुतीत म्हटले जाते. साक्षात्कार (स + अक्षात् + कार) हा शब्द त्याचा श्रुत्योत्तर वारस आहे.

अनुक्रमणिका

कैकेयी (केकय गणाचे अपत्य) याच नावांनी माहित आहेत. पांडु राजाची धाकटी राणी आपल्याला केवळ माद्री (मद्र गणाचे अपत्य) वा बाल्ही (बाल्हीक गणाचे अपत्य) याच नावांनी परिचित आहे. सावित्रीच्या आईचे नाव होते मालवी (मालव गणाचे अपत्य), व तिच्या स्वतःच्या गणाचे – सावित्री + पुत्र. म्हणून, ऐलूष वा ऐलूषी–पुत्र हीसुद्धा गणसंज्ञाच आहे.

तिसरी शिवी– 'अ + ब्राह्मण, ही पहिल्या शिवीवर निर्णायक प्रकाश टाकते. १.४.१ या पाणिनीय सूत्रावर भाष्य करताना पतञ्जलि तत्कालीन भारताची 'अब्राह्मणको देशः' व 'अ–वृषलको देशः' अशी वर्गवारी करतो.[३] कर्णाने या अ–ब्राह्मण देशांची व्याख्या–जेथले लोक यज्ञ करीत नाहीत (अ–यज्वन्), वैदिक धर्मबाह्य असतात (नष्ट–धर्म), वेदांना पारखे असतात (वेद न तेषां वेद्यः।), मालमत्तेचे वारस त्यांचे स्वतःचे पुत्र होत नाहीत तर भगिनीपुत्र होतात, अशी केली; आणि त्यांचा त्याने 'दासमीयानाम्' असा धिःकार केला. (७.४४.३३,४६; ७.४५.१३). म्हणून 'दास्याः पुत्रः' या शिवीने सिद्ध होते, की कवष हा ऐलूषांच्या स्त्रीसत्ताक वा मातृवंशक देशाचा रहिवासी होता.

'कितव' या दुसऱ्या शिवीचा शब्दशः अर्थ होतो द्यूत वा फासे खेळणारा, वा जुगारी. नंतरच्या काळातच तिचा अर्थ ठग असा होऊ लागला. राष्ट्र गणभूमीचे ठराविक मुदतीनंतर अक्ष वा शलाकाग्रहणातून विभाजन होत असे, हे आपण अगोदर पाहिलेलेच आहे. निरुक्तने (५.२२) कितवची व्याख्या स्व–घ्नी, म्हणजे आत्म-हन्, अशी केलेली आहे. म्हणून कितवचा अर्थ होतो–राष्ट्र गणभूमीच्या वाटपाचे व्यवस्थापन करणारा व ठराविक मुदतीनंतर आत्ममेध करणारा. ऐतरेय ब्राह्मण स्पष्टपणे म्हणते की कवष पर्जन्यवृष्टी व प्रजोत्पादन यांच्या मायेचा ज्ञाता होता आणि म्हणून सरस्वतीने त्याचे अनुसरण केले. यावरून कवष हा नदीदेवता सरस्वतीचा ब्रह्मन् धर्मपती होता व तो सरस्वतीच्या राष्ट्रदा पाण्याने ओलवलेल्या राष्ट्र गणजमिनीच्या नियतकालिक विभाजनाचे काम करीत होता* हे स्पष्ट होते.

अशाच प्रकारच्या अपसमजाने सत्यकाम जाबाल या उपनिषदीय तत्त्वज्ञान्याची छांदोग्य उपनिषदाने (४·४·१-२) सांगितलेली कथा झाकळलेली आहे–

---

* पहा टाइम्स् ऑफ इंडियाच्या १९७३ च्या वार्षिक अंकातील बी. के. थापर यांचा 'रीसेंट आर्केऑलॉजिकल फाइंडिंग्ज्' हा लेख.

अनुक्रमणिका

'१. सत्यकाम जाबाल त्याची माता जबाला इला म्हणाला : 'भवती ! वैदिक विद्याभ्यासासाठी मला ब्रह्मचर्यवास करायचा आहे. मी कोणत्या गोत्राचा आहे ?'

'२. ती त्याला म्हणाली : 'तात, तुझे गोत्र कोणते हे मला माहित नाही. तारुण्यात अनेकांची सेवा करीत फिरणारी परिचारिणी असता तू मला झालास. म्हणून मला माहित नाही की तू कोणत्या गोत्राचा आहेस. माझे नाव जबाला आहे; तुझे नाव सत्यकाम आहे. म्हणून तू स्वतःबद्दल सत्यकाम जाबाल असे सांगू शकतोस.[४]

सत्यकाम त्याच्या मातेला 'भवती' असे संबोधतो, आणि ते 'भगवती'चे पर्यायवाची असल्याने ते दासीचे वा कुंभ-दासीचे (अधमवर्गीय वेश्या) संबोधन असू शकत नव्हते. जाबालचा अर्थ अजपाल वा मेंढपाल असाही होतो.[५] २·४·५८ या पाणिनीय सूत्रावर भाष्य करताना पतञ्जलि म्हणतो की, बोध, ओदुंबर व जाबाल या कुळांच्या क्षत्रिय पितापुत्रांना अनुक्रमे बोधि, औदुंबरि, जाबालि असे म्हणतात (बौधिः पिता, बोधिः पुत्र । औदुम्बरिः पिता, औदुंबरिः पुत्रः । ...... जाबालिः पिता, जाबालिः पुत्रः ।). बोध व उदुंबर हे शाल्व गण–संघाचे घटक होते.[६] उदुंबर हे प्राचीन काळात लोकरीचा कपडा तयार करण्याबद्दल प्रख्यात होते.[७] म्हणून जाबाल हे स्त्रीसत्ताक वा मातृवंशक शाल्व गण–संघाचे एक घटक कुल असावे व जबाला ही त्याची कुलपा असावी.

परि– चर या क्रियापदाचा याच उपनिषदाने ४.११०) उपयोग केलेला आहे–

'१. उपकोसल कामलायनाने वैदिक विद्याभ्यासासाठी सत्यकाम जाबालाकडे ब्रह्मचर्यवास केला. बारा वर्षे त्याने त्याच्या अग्नींची परिचर्या केली. (तस्य ह द्वादश वर्षाण्य् अग्नीन् परिचचार ।).'[८]

बृहदारण्यक उपनिषद् (३.३,७) सांगते, की भुज्यु लाटचायनि व उद्दालक आरुणि यांच्यासारखे विख्यात तत्ववेत्ते– पुरोहित कर्मकांड शिकण्यासाठी मातृवंशक मद्र देशात पतञ्चल काप्याकडे (कापी या स्त्रीचे अपत्य ६.५.२) राहिले. या आचार्याची पत्नी व पुत्री यांच्या अंगात अनुक्रमे सुर–धन्वन् आङ्गिरस व कबंध आथर्वण नावाचे गंधर्व येत आणि त्या वाऱ्यात त्या त्यांच्या पृच्छकांना तत्त्वज्ञानात्मक कूटप्रश्न विचारीत. म्हणून, जबाला ही शाल्व–मद्र देशाच्या जाबाल कुलाची ब्रह्मवादिनी असली पाहिजे. कुलमाता व

अनुक्रमणिका

गणमाता विधिपूर्वक स्वैरसंभोग करीत असल्याबद्दल अगोदर खुलासा केलेलाच आहे. सत्यकाम या स्वैरसंभोगाचे औरस अपत्य होते.

शिकारी वा पशुपालक गणांना कृषक गणांचे नेहमीच वावडे असते. ब्रिफॉ एक मजेदार घटना सांगतो.

'अन्नार्जन व शिकारीतून स्त्रियांना वगळणारे प्राचीन श्रमविभाजन निसर्गदत्त भेदापेक्षा धंदेवाईक अलगपणाच्या व मक्तेदारीच्या प्रवृत्तीतूनच जास्त दृढमूल झालेले आहे; ही प्रवृत्ती प्राचीन समाजातल्या सर्व उद्योगांचे ठळक वैशिष्टच राहिलेली आहे. या प्रवृत्तीचे समर्पक उदाहरण म्हणजे उत्तर अमेरिकेच्या इरोकोइस् व अल्गोंकिन या राष्ट्रांमधील विख्यात वैराला कारणीभूत झालेली परिस्थिती. पूर्वी या दोन जमाती दोस्त होत्या. इरोकोइसांमध्ये शेतीला एवढे महत्त्व आले होते की, तिची बहुतेक कामे पुरुष करीत व त्यामुळे त्यांची शिकारीची सवय जवळजवळ सुटून गेली होती. अल्गोंकिनांचा शेतीशी संबंध जुजबी होता व ते जातिवंत शिकारीच राहिले होते. या दोन गणांनी परस्परांना हितकारक असा आर्थिक सहकार्याचा करार केला, ज्या अन्वये इरोकोइसांनी अल्गोंकिनांना शेतीत पिकणारा माल पुरवायचा व या शिकाऱ्यांनी मिळवलेली कातडी तयार करून द्यायची, तर अल्गोंकिनांनी इरोकोइसांना मांस पुरवायचे. अल्गोंकिनमात्र धंद्याच्या अभिमानातून इरोकोइसांना बायकांची कामे करण्याबद्दल तुच्छतेने टोमणे मारीत. अनेकदा दोन्ही राष्ट्रांच्या संयुक्त तुकड्या शिकारीच्या मोहिमांवर जात. प्रत्यक्ष शिकार अल्गोंकिन करीत व मारलेल्या जनावरांची वासलात लावायचे काम इरोकोइस करीत. असे सांगण्यात येते की, एकदा अल्गोंकिन शिकाऱ्यांना पूर्ण अपयश आले व सर्वतोपरी प्रयत्न करूनही त्यांना हात हलवीत तळावर परत यावे लागले. तुकडीच्या इरोकोइस सभासदांनी आपले नशीब पडताळून पहायची तयारी दाखवली; पण अल्गोंकिनांनी तो प्रस्ताव फेटाळून लावला. जेथे खुद्द त्यांना अपयश पत्करावे लागले, तेथे बायकी कामांना सरावलेल्या माणसांना यश येऊ शकेल या कल्पनेचीच त्यांनी हेटाळणी केली एवढेच नाही, तर असा भलताच प्रयत्न करायची त्यांना सक्त मनाई केली. तरीही इरोकोइस रात्री गुपचुप बाहेर पडले व रानरेड्यांना हुडकून काढायच्या मागे लागले. लौकरच ते भरपूर शिकार मिळवून परतले. या अपमानाने अल्गोंकिनांचा अहंकार एवढा दुखावला गेला, की त्यांनी नंतरच्या रात्री एखादादुसरा सोडून बाकी सर्व इरोकोइसांची कत्तल केली. या घटनेतूनच या दोन राष्ट्रांमधले वैर जन्माला आले...'[१]

पशुपालक बिदून अरबांना इस्लामचे उपासक बनवणाऱ्या मुहम्मदला कृषक लोकांबद्दल उपजत तिटकारा होता --

'... कुरैशी व अन्सारी यांच्याकडे मुहम्मद तिरस्काराने पाही, कारण ते स्वतःला बी पेरण्यात गुंतवून घेतात, तर आम्ही अरब मात्र पेरणीपासून अलिप्त राहतो; " नागराचा कुसा व शेतीच्या अवजारांकडे बोट दाखवून तो म्हणे, "ही अवजारे कोणत्याही राष्ट्राच्या घरांमध्ये तेव्हाच शिरतात, जेव्हा ती अल्लाहूकडून हीनभावाने ग्रासली जातात." प्रेषिताने असेही म्हटल्याचे सांगितले जाते, "दैवी माहात्म्य मेंढपाळांमध्येच आहे; कृषक लोक मात्र दंभ व अविवेकाने पछाडलेले आहेत." '[१०]

निरुक्त अनुसार (२.१७; ७.२३) दास व दस्यु हे दोन्ही शब्द दस् या धातूपासून बनले आहेत. या धातूचा अर्थ होतो कामे पार पाडणे (उपदासयन्ति कर्माणि ।). दुर्गा 'कामे'चे विवरण शेतीकामे असे करतो.[११] पशुपालक आर्यांच्या कृषिविरोधी मनोभूमिकेचा निर्विवाद पुरावा ३.५३.१४ या ऋचेत सापडतो —

किं ते कृण्वन्ति कीकटेषु गावो न आशिरं दुह्वे न तपन्ति घर्मम् ।
आ नो भर प्र-मगन्दस्य वेदो नैचा-शाखं मघवन् रन्धया नः ॥

लक्ष्मणसरूप या ऋचेचा अनुवाद खालीलप्रमाणे करतात—

'असुसंस्कृत लोकांच्या देशात या गाईंचे काय काम आहे? ते ना सोमरसात दूध मिसळतात ना अग्नीची परिचर्या करतात. या कंजुषांचे धन आम्हाला मिळवून दे. धनाधीशा, या नीचकुलोत्पन्नांना आमचे अंकित बनव.'[१२]

कीकटचा अर्थ निरुक्त (६.३२) पुढीलप्रमाणे देते— '... अनार्यांचा निवास असलेल्या देशाला कीकट म्हणतात. अनार्यांना असे म्हणायचे कारण म्हणजे त्यांच्याविषयी असे म्हटले जाते, 'त्यांनी काय केले आहे (कीकटः, किं कृतः ।), वा त्यांची अशी धारणा आहे की धार्मिक विधी व्यर्थ आहेत.'[१३]

'की-कट' या समासाची 'किं कृतः' अशी सोडवणूक फार ओढून ताणून केलेली आहे. व्युत्पत्तिशास्त्राची अशी ओढाताण करायचे एकमेव कारण म्हणजे निरुक्तरचना काळात कट या शब्दाच्या मूळ अर्थाची झालेली पूर्ण विस्मृती. खुद्द प्राचीनतर निघण्टूनेही या शब्दाची दखल घेतलेली नाही. कटचा मूळ अर्थ 'देवी-क्षेत्र' होता हे अगोदर सांगितले गेलेलेच आहे. सर्व प्राचीन नदीवक्त्र कृषक समाजामध्ये राष्ट्र गणभूमीची स्वामिनी अधिष्ठात्री देवी,

देवीकृत गणमाता, असल्याचे मानले जाई. मुळात सर्व जमीन देवस्थान जमीन होती. प्राचीन सुमेरमध्ये सर्व जमीन देवस्थान जमीन होती. डायकॉनॉफ सांगतात–

'सुमेरी देवक्षेत्रांनी जवळजवळ सर्व सुमेरी समाज व्यापलेला होता व प्राचीन सुमेरी राष्ट्र दैवी राजसत्ताक राज्य होते, असे बहुतेक पंडित, विशेषतः पाश्चिमात्य (ए. डीमेल, ए. स्वनीडर, ए. फ्रँकफोर्ट, ए. फाल्केन-स्टीन), नेहमी वर्णन करतात.'[१४]

दुसरे सोव्हिएत पंडित ह्यूमेनेव्ह यांच्या मते अगदी ख्रिस्तपूर्व २५ ते २४ व्या शतकापर्यंत लगाश जिल्ह्याची तीस टक्के लोकसंख्या एकवीस मंदिरांच्या मालकीच्या देवक्षेत्रांमध्ये काम करीत असे.[१५] प्राचीन इजिप्शियन राजांच्या मालकीची शेते (तेमेनॉस) मुळात देवक्षेत्रे होती. हेरोडोटस इजिप्शियन राजांच्या वृत्तांतात म्हणतो–

'फेरॉसचा उत्तराधिकारी मेंफिसचा रहिवासी असलेला एकजण झाला, ज्याचे ग्रीक नाव प्रोतियस होते. मेंफिसमध्ये त्याच्या नावे काढून ठेवलेले एक सुरेख व उत्कृष्ट कटक्षेत्र (te'menas) आहे. ते फोएनीशियन वसाहतीतील हेफैस्टॉसच्या मंदिराच्या दक्षिणेला असून त्या सबंध वस्तीला टिरियन छावणी म्हणतात. या कटक्षेत्रात अनोळखी अ‍ॅफ्रोडाइटचे एक मंदिर आहे...'[१६]

महाभारतानुसार (२.३१.११;५.१५८.१५) विदर्भांच्या राजधानीचे नाव भोज–कट होते. पश्चिमेकडील देशांच्या दिग्विजयात नकुलाने दिव्य–कट नगराच्या रहिवाशांचा पराभव केला. (२.३२.११). योगिनी मंदिराची भूमी असलेल्या ओरिसाच्या राजधानीचे नाव आहे कट–क; ज्याचा शब्दशः अर्थ होतो. 'कटाची', आधुनिक बेझवाडा जेव्हा सातवाहनांच्या काळात प्राचीन आंध्रांची राजधानी होते, तेव्हा त्याला धन–कटक असे म्हणत.

भूरिदत्त जातकात (५४३) नागांचा (यमुना नदीच्या खाली यामुन नगरीत राहणारा अतिमानुषी गण) राजपुत्र भूरिदत्त ब्राह्मणी मार्गांचा पुरस्कार करणाऱ्या कनिष्ठ बंधु अरिठ्ठ्ची खरडपट्टी काढताना म्हणतो –

"कली हि धीरानं कटं मगानं.
भवन्ति वेद-अज्झगता न अरिट्ठ।"[१७]

["अरिट्ठ, वेदाध्ययन म्हणजे शहाण्यांच्या दृष्टीने फाशांचा हारीचा डाव (कलि) आहे, तर मूर्खांच्या दृष्टीने जिंकायचा डाव (कट)!"]

फाशांच्या हार व जीतच्या डावांना अनुक्रमे कलि व कट असे का म्हटले जात होते ? कारण त्यांची निष्पत्ती कट शेत हरण्यात वा जिंकण्यात होत असे. विधुर जातकात (५४६) यक्ष पुण्णक फाशांच्या खेळात कुरूच्या धनञ्जय राजापासून त्याचे सीता वा कट शेत जिंकून घेतो –

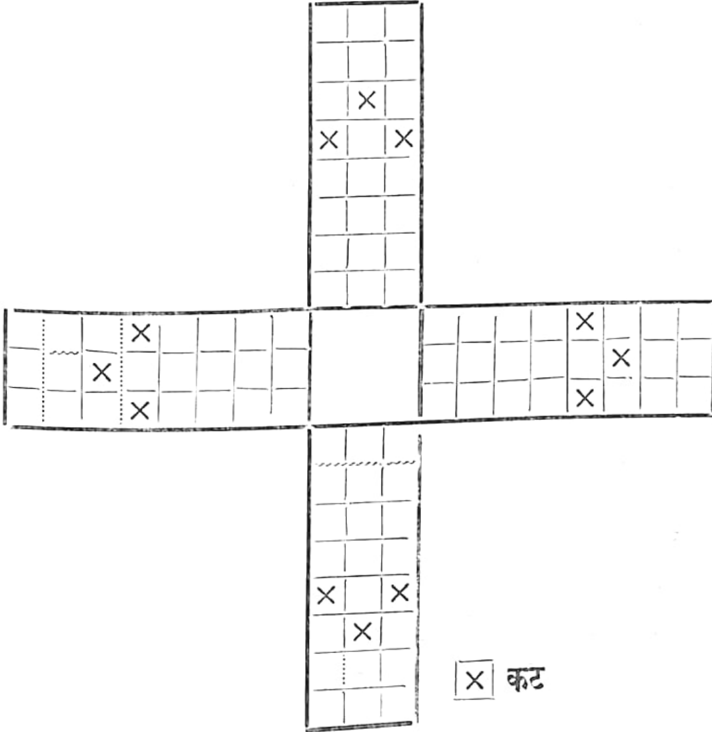
ते पाविसुं अक्ख–मदेन मत्ता,
राजा कुरूनं पुण्यको चा पि यक्खो।
राजा कलिं विच्चिनम् अग्गहेसि,
कटं अग्गही पुण्णको नाम यक्खो ॥

[जुगाराच्या नशेने धुंद होऊन कुरूंचा राजा व पुण्णक नावाचा यक्ष फासे खेळायला बसले. कलीचा (डाव पडून) राजा (कट क्षेत्र) हरला तर; कटचा (डाव टाकून) पुण्यक नावाच्या यक्षाने (ते) जिंकले.]

बौद्ध धर्मग्रंथांनी कट देवक्षेत्रांची ऐतिहासिक उदाहरणे जतन केलेली आहेत. मज्झिमनिकायचे सन्दकसुत्त आपल्याला सांगते की, कोसल राज्यात कोसांबी जवळ देव–कट–सोब्भ नावाचे स्थान होते. कोसांबी म्हणजे उत्तर प्रदेशातील अलाहाबाद जिल्ह्यातले आधुनिक कोसम. राहुल सांकृत्यायन व भिक्षु धर्मरक्षित हे या धर्मग्रंथाच्या हिंदी अनुवादात (पृ० ३०२) सांगतात की, देव–कट–सोब्भ पभोसात कोठेतरी होते व त्याचा ते, 'प्राकृतिक जल–कुंड (देवकृत–अभ्र = स्वाभाविक अगम–कूप) ' असा अर्थ लावतात. कटचा खरा अर्थ न समजल्याने ते निरुक्तच्या चुकीच्या व्युत्पत्तीवर विसंबतात हे उघड आहे. देव–कटचा स्पष्ट अर्थ देवक्षेत्र हाच आहे. दीघनिकायचे तेविज्ज–सुत्त सांगते की, कोसल देशात मनसा–कट नावाचे ब्राह्मण–गाम होते ज्याच्या उत्तरेला अचिरवती नदी वाहात होती.[१८]

४.२.१३९ हे पाणिनीय सूत्र कटपासून बनणाऱ्या शब्दांची प्रक्रिया देते. भट्टोजी या नियमाचे असे दाखले देतो : (कट–नगरी,) कट–नगरीयम् । (कट–घोषः,) कट–घोषीयम् ! हा नियम स्पष्टपणे सांगतो की, कट ही पौर्वात्य संस्था होती. याचा अर्थ असा होतो की, पश्चिमेत या संस्थेचा लोप होऊन बराच काळ लोटलेला असला, तरी प्राचीन अब्राह्मणी पूर्वेत कट संस्थांतर्गत नगरे, ग्रामे व गोकुळे अजून अस्तित्वात होती. नाटककार शूद्रकाच्या काळापर्यंत (इ० स० चे १ ले शतक) जुगारी कटची शपथ घेत असत (" ननु अहं दश–सुवर्णान् कट–करणेन प्रयच्छामि। ").[१९]

यक्ष पुण्णकाने कुरूंच्या धनञ्जय राजाला सांगितले, की एकूण अक्ख (संस्कृत अक्ष, फासे) चोवीस असतात.[२०] चौपटाच्या एका पटातील एकूण घरेही चोवीस असतात. एका पटात कट नावाची तीन घरे असतात व सर्व शाण्णव घरांमध्ये बारा. कटात शिरलेली नरद वा सोंगटी मारता येत नाही. कट हे सोंगटीचे अभयस्थान आहे.



एका नंबूदिरी ब्राह्मण घराण्याचे शासन असलेले एडपिल्ली नावाचे एक छोटेसे केरळीय राज्य असे कटक्षेत्र व अभयस्थान होते –

" कंपनीचा या राज्यप्रमुखाशी फार थोडा संबंध येतो. तरीही आपल्याला हे लक्षात घेणे आवश्यक* आहे की, हे छोटेखानी राज्य एखाद्या मुक्त

* जैन ' उत्तराध्ययन ' (३०·१६) अशा नगराला ' सम्बाध ' म्हणते. व्याख्या :– प्रभूत–चातुर्वर्ण्य–निवास.

अनुक्रमणिका

नगराप्रमाणे एक प्रकारचे शरणस्थान आहे, ज्याचा फिर्याद व शिक्षेच्या भीतीने ग्रासलेले लोक आसरा घेतात व सुरक्षितता प्राप्त करतात; आणि विशेषतः तेथल्या एखाद्या मंदिराचा वा पॅगोडाचा आश्रय घेतल्यास पूर्णपणे निर्भय होतात. या विशेषाधिकाराला मलबारचे सर्व राजे मान्यता देतात व त्याची बूज राखतात ...... त्याला ज्या नावाने संबोधले जाते ते राजर्षीचे वाचक आहे. ... ... "[११]

म्हणून, 'की कटेषु' या शब्दांचा अर्थ 'कोणत्या देवक्षेत्रांमध्ये' असा व्हायला पाहिजे.

निरुक्त 'प्र–मगन्द' अर्थ 'अत्यन्त – कुसीदि-कुलीनः' असा करते, ज्याचा शब्दशः अर्थ 'कुसीदिनांच्या सर्वोच्च कुळात जन्मलेला' असा होतो. कुसीदिन हा मगन्दचा पर्यायवाची आहे हे उघड आहे. मगन्द हे अनार्यांच्या एका राजाचे नाव असल्याचे मत सायण व्यक्त करतो, ४.१.१६८– १७३ या पाणिनीय सूत्रानुसार राजाचे नामकरण त्याच्या गणाच्या नावावरून होत असे. म्हणून, मगन्द हे एका अनार्य गणाचेही नाव असावे असे दिसते.

–(अपूर्ण)

संदर्भ --

१. ए. बी. कीथ, ऋग्वेद ब्राह्मणाज, एच. ओ. एस., खंड २५, पा. १४८–१४९.

२. उक्त.

३. ब. ना. पुरी, इंडिया इन द टाइम ऑफ पतञ्जली, पा. १८०

४. आर. ई. ह्यूम, दि थर्टीन प्रिन्सिपल उपनिषद्स, पा. २१८.

५. आपटेज संस्कृत–इंग्लिश डिक्शनरी.

६. ब. ना. पुरी, उक्त, पा. ७४–७५.

७. जे. पृझिलस्की, द उदम्बराज, इंडियन स्टडीज : पास्ट अ‍ॅण्ड प्रेझेंट, खंड १, क्र. ४, पा. ७४१–७४४.

८. आर. ई. ह्यूम, उक्त, पा. २२१.

९. रॉबर्ट ब्रिफॉ, द मदर्स, खंड १, पा. ४४९–४५०.

१०. उक्त, खंड ३, पा. १११.

११. लक्ष्मण सरूप, निघण्टु अ‍ॅण्ड निरुक्त, पा. १२४.

१२. उक्त, पा. १११.
१३. उक्त.
१४. आय. एम्. डायकॉनॉफ, एन्शट मेसोपोटामिया, पा. १७३.
१५. ए. आय. टयूमेनेव्ह, एन्शंट मेसोपोटामिया, पा. १२२, १२४.
१६. जॉर्ज थॉमसन, स्टडीज इन एन्शंट ग्रीक सोसायटी, खंड १, पा० ५०८.
१७. जगदीश काश्यप (सं०), जातकपालि, २२-५४३-९१९.
१८. उक्त, दीघनिकायपालि सीलक्खन्धवग्ग, १३-१.
१९. मृच्छकटिक, अंक २.
२०. जातक (हिंदी), खंड ६, पा० ३२०.
२१. पद्मनाभ मेनन, हिस्टरी ऑफ केरल, खंड २, पा० ७६.

अनुक्रमणिका

चर्चा

ज्ञानेश्वरांचे वडील विठ्ठलपंत यांच्यावरील बहिष्काराचा शास्त्रार्थ

संपादक, ' नवभारत ' यास—

आपल्या ' नवभारत ' मासिकाच्या मे १९७६ च्या अंकात श्री. श्री. रा. टिकेकर यांनी, माझ्या ' नवभारत ' ज्ञानेश्वर विशेषांकातील ब्रह्मसूत्रशांकरभाष्यानुसाराने केलेल्या ज्ञानेश्वरपिता श्री. विठ्ठलपंत यांना ब्रह्मवृंदाने दिलेल्या प्रायश्चित्तासंबंधीच्या विवरणावर, विस्ताराने आक्षेप घेतला आहे. त्यातील दोनच मुद्यांचे उत्तर देतो; कारण त्यातील मुख्यतः दोन प्रश्नांचे म्हणजे शांकरभाष्य धर्मशास्त्रसदरात येते काय व कै. पां. वा. काणे हे धर्मशास्त्र सदरात शांकरभाष्य का धरत नाहीत, यांचे उत्तर दिले म्हणजे धर्मशास्त्र म्हणजे काय याची ज्यांना नीट माहिती आहे किंवा धर्मशास्त्राचे ज्यांचे अध्ययन आहे, त्यांना बाकीच्या मुद्यावरील उत्तराची अपेक्षा असणार नाही.

माझे मत असे की, ज्ञानेश्वरदर्शनातील म. म. ब्रह्मीभूत शंकरानंद (पाठकशास्त्री) यांनी धर्मशास्त्रग्रंथांचा आधार घेऊन ब्रह्मवृंदांचा निर्णय निराधार ठरविला, तो अपुऱ्या परिशीलनाचा परिणाम आहे; मी माझ्या लेखात असे म्हटले आहे की " पाठकशास्त्री यांचे लक्ष या आधाराकडे गेलेले दिसत नाही. " हा आधार म्हणजे ब्रह्मसूत्रशांकरभाष्य. ब्रह्मसूत्रशांकरभाष्य हे धर्मशास्त्राचा ग्रंथ मुख्यतः नव्हे; परंतु त्यात धर्मशास्त्र येते. ते म्हणजे मुख्यतः मोक्षाचे धर्मशास्त्र होय. मोक्षाचे धर्मशास्त्र प्रथम उपनिषदांमध्ये सांगितलेले आहे. मोक्ष हे उपनिषदांचे मुख्य प्रयोजन आहे व मोक्षास कारणीभूत होणारे तत्त्वज्ञान हा उपनिषदांचा मुख्य विषय होय. ब्रह्मसूत्रे व तदनुसारी शांकरभाष्ये यांच्यामध्ये तिसरा अध्याय हा मोक्षधर्मशास्त्राचा अध्याय आहे. त्याला ' साधनाध्याय ' म्हणतात. त्यात मुख्यतः मोक्षाचे साधन म्हणजे मोक्षधर्म सांगितला आहे. मोक्षधर्मशास्त्र चवथ्या फलाध्यायातही अनुषंगाने येतेच. उपनिषदे हे वेदच होत. त्यांना वेदान्त म्हणतात; वेदांचे अखेरचे प्रकरण म्हणजे वेदान्त. वेद हे मुख्य धर्मशास्त्र व वेदानुसारी स्मृती हेही धर्मशास्त्र होय. मनुस्मृतीच्या आधारे काणे हेही स्मृति म्हणजे धर्मशास्त्र, असे ५ व्या खण्डात सांगतात. ब्रह्मसूत्रे व त्यावरील शांकरभाष्य जेव्हा वेद व स्मृति यातील विधि-निषेधपर वाक्यांच्या आधारे लिहितात, तेव्हा ते धर्मशास्त्रच असते. ही गोष्ट वैदिक हिंदू धर्मशास्त्रग्रंथांना मान्य आहे आणि हीच गोष्ट कै. पां. वा. काणे यांनाही संपूर्ण मान्य आहे. त्यांनी याचा धर्मशास्त्रेतिहासाच्या पाचव्या खंडाच्या उत्तरार्धात विस्ताराने परामर्श

घेतला आहे. धर्मशास्त्रसंबंधी विचार किंवा विधिनिषेध उपनिषदांमध्ये येतात. हे उपनिषदांतील धर्मशास्त्रसंदर्भ कै. काणे यांनी योग्य संदर्भामध्ये आपल्या धर्मशास्त्रेतिहासात संपूर्णपणे वारंवार उद्‌धृत केले असून त्यांवरील शांकरभाष्यही वारंवार उद्‌धृत केले आहे. या विशाल धर्मशास्त्रेतिहासात काणे यांनी शंभरापेक्षा अधिक वेळा ब्रह्मसूत्रशांकरभाष्य किंवा इतर शांकरभाष्ये यांचे आधार धर्मशास्त्र या स्वरूपांत घेतले आहेत.

ज्ञानेश्वरपिता विठ्ठलपंत यांना ज्या शांकरभाष्याच्या संदर्भाच्या आधारे किंवा अन्य धर्मशास्त्रग्रंथांच्या आधारे ब्रह्मवृंदानी देहान्त प्रायश्चित्त दिले असावे, असे माझे मत आहे; तो शांकरसंदर्भ व धर्मशास्त्रग्रंथांचा संदर्भ तर कै. पां. वा. काणे यांनी आवर्जून धर्मशास्त्रेतिहासाच्या चौथ्या खंडात (पृ. ६७) विस्तारपूर्वक उद्‌धृत केला आहे. विशेषतः ह्या संदर्भात हा शांकरसंदर्भ अत्यंत मान्य म्हणूनच उद्धृत केला आहे; कारण हे शांकरभाष्य स्मृतिवचनावर म्हणजेच धर्मशास्त्रावर आधारलेले आहे. म. म. शंकरानंद (पाठकशास्त्री) यांच्या लक्षात शांकरभाष्य आले नाही; एवढेच नव्हे, तर कै. काणे यांनी धर्मशास्त्रग्रंथ म्हणून उद्‌धृत केलेले अनेक महत्त्वाचे ग्रंथही या प्रायश्चित्त-संदर्भात त्यांना दिसले नाहीत. उदा., नीलकंठभट्टाचा 'प्रायश्चित्तमयूख', माधवाचार्यांचे 'पराशरस्मृति' वरील प्रायश्चित्त प्रकरण (अ० ८), वैद्यनाथ दीक्षितांचा 'स्मृतिमुक्ताफल' हा दाक्षिणात्यांमध्ये प्रसिद्ध असलेला धर्म-शास्त्रग्रंथ, प्रद्योतन भट्टाचार्यांचा 'प्रायश्चित्तप्रकाश' किंवा विश्वेश्वर सरस्वतींचा 'यतिधर्मसंग्रह'. माधवाचार्य आणि प्रद्योतन भट्टाचार्य "कौशिक-स्मृती'च्या आधारे शंकराचार्यांप्रमाणेच संन्यासातून गृहस्थाश्रमात परतणारा बहिष्कार्य होय, असे सांगतात; आणि शांकरभाष्याचे जे आधारभूत ब्रह्मसूत्र ते उद्धृत करून प्रायश्चित्त घेऊनही हा बहिष्कार कायम राहातो, असे मानतात. नीलकंठ व वैद्यनाथ दीक्षित हे वर निर्दिष्ट केलेल्या ग्रंथांमध्ये शंकराचार्यांचीच वचने शंकराचार्यांचा निर्देश करून उद्‌धृत करून तसाच निर्णय देतात. विश्वेश्वर-यतीच्या 'यतिधर्मसंग्रहा'मध्ये तर धर्मशास्त्रांच्या म्हणजे 'अंगिरस्‌स्मृति' व 'विष्णुस्मृति' यांतील अनेक वाक्यांच्या आधारे आणि ज्या ब्रह्मसूत्राच्या आधारे शंकराचार्यांनी आरूढपतिताची कायम बहिष्कार्यता सिद्ध केली, त्या ब्रह्मसूत्राच्या आधारे प्रायश्चित्तानंतरही नैष्ठिक वानप्रस्थ व संन्याशी हे प्रत्यवसित म्हणजे स्वीकृत आश्रम टाकून परतले वा बाहेर पडले, तर कायम बहिष्कार्यच राहतात, असा निर्णय दिला आहे. शांकरभाष्याला धर्मशास्त्र म्हणून जरी संज्ञा नसली तरी त्यातील स्मृतिविषय म्हणजे धर्मशास्त्र विषयक संदर्भ हे धर्मशास्त्र

म्हणूनच प्रसिद्ध धर्मशास्त्रग्रंथाना व काणे यांना मान्य झाले आहेत. कै. काणे यांना टिकेकरांनी निर्दिष्ट केलेले जे पंडित गुरू मानतात, त्यांनी काण्यांच्या धर्मशास्त्रेतिहासाचा व्यवस्थित अभ्यास केला, तर ही गोष्ट लक्षात येईल. अशी मला बरीच आशा आहे.

विठ्ठलपंत चतुरस्त्र पंडित होते; परंतु निवृत्ति–ज्ञानदेवादिकांप्रमाणेच परमार्थनिष्ठही होते. परमार्थाचा गुरु आणि परमेश्वर एकच, अशी श्रद्धा असते: परमार्थी गुरूची आज्ञा ही शास्त्राज्ञे इतकीच प्रमाण मानायची असते; या करिता जीवितही तृणवत् मानायचे असते. त्यामुळे गुरूची आज्ञा प्रमाण मानून त्यांनी पुन्हा गृहस्थाश्रमात प्रवेश केला; ही गोष्ट ' आदि ' अभंगात स्पष्टपणे सांगितली आहे; परंतु धर्मशास्त्रीय व्यवहार ज्या समाजात सरसहा पाळला जातो, त्या समाजात व्यक्तिशः गुरू कितीही मोठा साक्षात्कारी असला. तरी त्याची आज्ञा धर्मशास्त्रतुल्य मानल्यास अनेक अडचणी उत्पन्न होतात त्या दृष्टीने ब्रह्मवृंद धर्मशास्त्रग्रंथांशी प्रामाणिक राहिले, ही गोष्ट त्या युगातील व्यवहारांशी सुसंगतच ठरते. त्यास अनुसरूनच ज्ञानदेवादिकांचा उपनयनसंस्कार होऊ शकला नाही. हा मुद्दा सुद्धा विचारात घेण्यासारखा आहे: ज्ञानदेवादिक हे पतितापत्य म्हणून पतित होते हा विचार ज्यांना आवडत नाही, अशा संशोधकांना ब्रह्मीभूत शंकरानंदांचेच म्हणणे पटते. निवृत्ति–ज्ञानदेवांबद्दल असलेली श्रद्धा आणि स्वतःचा जरठ सनातनीपणा यांचा समन्वय ऐतिहासिक वस्तुस्थिती नाकारल्याने नीट होतो.

–तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी

स. न. वि. वि–

मार्च महिन्याच्या नवभारतच्या अंकामधील सौ. उषा करंबेळकर यांचा " पुराणातील सुपरिचित पण गूढ व्यक्ति – ' सती सावित्री ' हा लेख वाचला. त्यामधें मद्र देशासंबंधीच्या संदर्भांबाबत काही चुका असाव्यात असं वाटतं. सूर्यकान्त शब्दकोशातील पान ४४२ वर असा उल्लेख आहे की मद्र हा रावी व झेलम् ह्या दोन नद्यांमधील प्रदेश असून त्या प्रदेशाची राजधानी सियालकोट येथे होती. अशा प्रकारचा उल्लेख महाराष्ट्रीय ज्ञानकोश (म.) पान ३७ वर खंड १८ पाहिला असता सापडतो.

आपल्याकडे संदर्भाकरता एवढी पुस्तके व माहिती उपलब्ध असताना नवीन संशोधन करताना, चुकीची माहिती कां घ्यावी, ही एक आश्चर्यजनक गोष्ट आहे. कळावे ही विनंती

–सौ. उषा टेंबे

ग्रंथ-परिचय—

'मराठी ग्रंथनिर्मितीची वाटचाल'; लेखक. शं. गो. तुळपुळे प्रकाशक :- महाराष्ट्र ग्रंथोत्तेजक संस्था पुणे मूल्य. रु १५.०० पृष्ठ १२ + २१२ प्रकाशन काल एप्रिल १९७४.

प्रस्तुत ग्रंथ महाराष्ट्र ग्रंथोत्तेजक संस्था पुणे याच्या अमृतमहोत्सवानिमित्त डॉ. शं. गो. तुळपुळे यांनी लिहिला आहे. ग्रंथाचे बहिरंग व अंतरंगाची मांडणी चांगली आहे. ग्रंथात आलेला मजकूर योग्य त्या संदर्भासह दिलेला आहे. डॉ. साहेबांच्या इतर ग्रंथांप्रमाणे या ग्रंथासही विस्तृत सूचि आहे. नव्या व जुन्या ग्रंथजगाशी ज्यांचा परिचय आहे व ज्यांचा नेहमी ग्रंथांशी संबंध येतो. त्यांना यात काही नवीन माहिती आहे असे वाटत नाही हे खरे आहे; परंतु इतरांना म्हणजे एखाद्या सामान्य मराठी ग्रंथ निर्मितिविषयी जिज्ञासा बाळगणाऱ्यांस भरपूर माहिती मिळून मनोरंजनही होईल.

पुस्तकाची विभागणी एकंदर चार भागांत केलेली आहे. १) मुद्रणपूर्व काल :- ह्या भागात कालखंडाची मर्यादा; ग्रंथनिर्मितीची साधने; हस्तलिखित ग्रंथाची निर्मिति, प्रसार प्रेरणा; मुद्रणपूर्व कालातील काही ग्रंथाची निर्मिति, प्रेरणा व ग्रंथपुरस्कार इत्यादि विषयी. (१.१३) पृष्ठांत विवेचन केले आहे. २) मुद्रणोत्तर काल:- ह्या विभागांत विशेषतः मराठी ग्रंथावर मुद्रण संस्कार होऊ लागले तेव्हांपासूनचा मजकूर संकलित केलेला आहे. गोवे, तंजावर व बंगालमधील ग्रंथमुद्रण-उद्योगाविषयी साधार माहिती आली आहे. अव्वल इंग्रजी काळांत युरोपीयन सत्ताधाऱ्यांनी स्थानिक जनतेत सुशिक्षणाचा फैलाव करावा म्हणून जी काही शालोपयोगी ग्रंथनिर्मिति केली व तसे करण्यास इतरांना कशा पद्धतीचे प्रोत्साहन व प्रलोभन दिले याची माहिती आली आहे. यांत विषेशतः एलफिन्स्टन; हैंदशाळा पुस्तक मंडळी; मेजरकॅण्डी; दक्षिणाप्राईझ कमिटी; डेक्कन व्हर्नाक्युलर सोसायटी; मिशनरी प्रयत्न; 'मराठी ज्ञान-प्रसारक'; विदेशांतील उद्योग; आणि 'माला'पूर्व काळातील समालोचन केलेले आहे. (पृ. ३४-७९)

३) काही ग्रंथप्रकार :- यात निबंधभाषेचे कार्य; मराठी ग्रंथनिर्मितिमध्ये भाग घेतलेल्या निरनिराळ्या संस्था आणि मंडळी. काही परंपरा व लेखक संप्रदाय; चरित्र; इतिहास; कथा-कादंबरी; काव्य; नाटक; व शास्त्रीय ग्रंथनिर्मितीचा मागोवा आणि ज्ञानकोश, सूचिग्रंथ वगैरे कोशग्रंथांचे प्रयत्न व सफलनिर्मिति यांचा ऊहापोह केलेला आढळतो (पृ. ८०-११९)

४) ग्रंथनिर्मितिविषयक काही प्रश्न :– या विभागात प्रामुख्याने अर्वाचीन काळात ग्रंथनिर्मितीची प्रेरक कारणे दिली आहेत. साहित्य संमेलने; नियतकालिके; विद्यापीठे; डॉक्टरेटची पदवी; व्याख्यानमाला; मंडळें; माला; सामूहिक ग्रंथनिर्मिति वगैरे ग्रंथनिर्मितीची कारणे आणि वाङ्मयचौर्य; तोतयेगिरी; नवलाई; काही अद्‌भुत प्रकार; प्रस्तावना; निवेदने; अर्पणपत्रिका; जाहिरात; लेखक; प्रकाशक; विक्रेता; वाचक; ह्याविषयी मनोरंजक माहिती, व ग्रंथनिर्मितीवर उपजीविका; ग्रंथपुरस्कार; उत्तेजन; साहित्य व संस्कृतिमंडळ; अकादमी; नॅशनल बुकट्रस्ट; सरकारी पुरस्कार; पारितोषिके; आणि त्याच बरोबर ग्रंथसंग्रह व संरक्षण इत्यादी अनेक विषयावर बरीच माहिती एकत्रित केली आहे. ते मूळांतून वाचण्यात मौज आहे. (पृ. ८१–१८७) पुढे विस्तृत विषयसूचि व शेवटी दीडपानांचे शुद्धिपत्र जोडले आहे. (पृ. १८९–२१२). ग्रंथात काही ठिकाणी माहिती विस्ताराने व काही ठिकाणी साररूपाने दिली आहे. त्यात इतर ग्रंथातील अवतरणे बरीच आहेत. अशा प्रकारच्या ग्रंथात इतर ठिकाणाची माहिती देणे हे अपरिहार्य ठरते. डॉ. तुळपुळे यांनी याच ग्रंथात एका ठिकाणी (पृ. १४६) म्हटल्याप्रमाणे कोणाचेही लेखन अगदी स्वतंत्र आणि स्वयंभू असू शकत नाही. हे विधान त्यांच्या ह्या ग्रंथास अगदी चपलख बसते.

एकाद्या ग्रंथाचे परीक्षण करणे, अथवा परिचय करून द्यावयाचा झाल्यास आपण प्रथम त्यात लेखक महाशयानी काय चुका करून ठेवल्या आहेत हे अगदी बारकाईने पहातो आणि तशा काही चुका नजरेस पडल्या म्हणजे परीक्षणकार मुद्याला तेवढाच विषय घेऊन लेखकावर कोरडे ओढतो व त्याचे ज्ञान व अज्ञान चव्हाटयावर आणण्याचा प्रयत्न करतो. आता प्रत्येक कृति ही शंभर टक्के निर्दोष असू शकत नाही ही गोष्ट खरी आहे. डॉ. तुळपुळे यांनी हे संपूर्ण पुस्तक इतर पुस्तकातील माहितीवरच आधारलेले असल्याकारणाने त्यांच्याकडून अशा चुका झाल्या नाहीत. पण काही ठिकाणी त्यांनी माहिती मात्र चुकीची दिली आहे आणि त्या ठिकाणी त्यांचा चुकीचाच समज असावा असे वाटते. ती स्थळे कोणती हे ओघाने येईलच पण त्या आधी एका गोष्टीकडे ग्रंथप्रकाशकांचे लक्ष वेधवावेसे वाटते.

सदरील ग्रंथ डॉ. तुळपुळे यांनी जानेवारी १९७१ मध्ये लिहून हातावेगळा केला असावा असे त्यांनी या ग्रंथाला लिहिलेल्या निवेदनावरून वाटते. ग्रंथप्रसिद्धी सन एप्रिल १९७४ अशी छापली आहे. प्रत्यक्षात एप्रिल १९७५ पर्यंत ग्रंथ बाजारात उपलब्ध झालेला नाही. ग्रंथप्रसिद्धीसाठी काही का निमित्त

असेना, पण जोपर्यंत तो बाजारात विक्रीसाठी किंवा वाचकासाठी उपलब्ध होत नाही तोपर्यंत किंवा त्या अगोदर ग्रंथप्रसिद्ध झाला असे छापण्यात (म्हणण्यात) काय हाशील ? अलीकडे पुस्तक प्रकाशन व्यवसायात मागील वर्षाचे प्रकाशनवर्ष नमूद करण्याची प्रवृत्ति बळावत चालली आहे. ती पद्धती चांगली नाही. त्यामुळे काय घोटाळे निर्माण होतात. त्याचे ताजे उदाहरण म्हणजे काजल माया. डॉ. तुळपुळेनी पाचसहा वर्षापूर्वी हे सदरील पुस्तक लिहीलेआहे. आणि त्यानंतर छपाईस जाण्यापूर्वी पुन्हा एकवार पुस्तकात आलेली माहिती बिनचूक आहे किंवा नाही. केलेली विधाने बरोबर आहेत की नाही हे पाहिलेले नाही असे पुढील किरकोळ विधानांबद्दल म्हणता येईल.

पृ. १८३ वर श्री. प्रियोळकर यांचा हवाला देऊन म्हणतात 'ग्रंथ दुर्मिळ झाला म्हणजे तो 'दोलामुद्रित होतो.' श्री. तुळपुळे यानी अगदी याच शब्दात जरी म्हटले नसले तरी त्यांच्या म्हणण्यातून हाच अर्थ ध्वनित होतो. आता खरे सांगावयाचे म्हणजे कै. गुरुवर्य श्री. प्रियोळकर यांनी आपल्या कोणत्याही पुस्तकात अगर निबंधात अशा पद्धतीची व्याख्या केलेली नाही. त्यांनी स्वतःही दोलामुद्रितांची व्याख्या बनविली नाही. युरोपात किंवा पाश्चिमात्य देशात 'दोलामुद्रिते' कशास म्हणतात व का म्हणतात हे सांगून आपल्याकडे हा काळ केव्हापासून आणि कोठपर्यंत धरावा हे ठरविले. ह्याबद्दलचे त्यांचे संपूर्ण विवेचन आपणास त्यांच्या एका निबंधात पहावयास सापडते. (सदरील निबंध 'मराठी दोलामुद्रिते' प्रकाशक महाराष्ट्र ग्रंथभांडार मुंबई. मुंबई मराठी ग्रंथ-संग्रहालयासाठी सन १९४९ ह्या पुस्तकास सुरवातीस जोडले आहे. दोलामुद्रितें म्हणजे काय पृ. १२-१३) थोडक्यात दोलामुद्रितें म्हणजे आद्यमुद्रितें ग्रंथ दुर्मिळ झाला म्हणजे दोलामुद्रित ठरत नाही.

पृ. १८४ वर म्हणतात मोल्सवर्थचा मराठी-इंग्रजी कोश (१८३१) दादोबांच्या मराठी व्याकरणाची १ ली आवृत्ति (१८३६) हे दोन्ही ग्रंथ कोठेही पहावयास सांपडत नाही. ह्या दोन्ही ग्रंथांची पहिली आवृत्ती त्याची एकएक प्रत मुंबई मराठी ग्रंथ संग्रहालयामध्ये सुरक्षित आहेत. (पहा. मराठी दोलामुद्रिते संपादक गावस्कर १९६० आ. २ री. पृ. ८.' डिक्शनरी- मराठी आणि इंग्लिश त्यावेळी मूल्य रु. ९०.०० व पृ. १०' मराठी भाषेचे व्याकरण' संग्रा. प्रियोळकर).

पृ. १८४ वरच डॉ. तुळपुळे म्हणतात श्री. प्रियोळकरांनी 'दोलामुद्रितां'ची एक यादी प्रसिद्ध केली आहे.

डॉ. तुळपुळेच काय पण बऱ्याच जणांची अशी समजूत आहे की, मुंबई मराठी ग्रंथ संग्रहालयानी जी दोलामुद्रितांची यादी प्रसिद्ध केली आहे. ती श्री. प्रियोळकरांनीच संकलित केली आहे. पण ती खोटी गोष्ट आहे. 'मराठी दोलामुद्रिते' आ. १ ली या पुस्तकाच्या मुखपृष्ठांवर श्री. प्रियोळकरांचे नांव आहे ते सूचि–संकलनकार म्हणून नव्हे तर 'ग्रंथवर्णन व ग्रंथ संरक्षण' ह्या विषयाचे निबंध लेखक म्हणून. त्या सूचीचे संकलक त्यावेळचे मुं. मराठी ग्रं. संग्रहालयाचे ग्रंथपाल श्री. पु. ह. सहस्त्रबुद्धे हे होते. असा उल्लेख त्याच ग्रंथाच्या पुरस्कारांत केला आहे. दुसऱ्या आवृत्तीचे संकलक (१९६१) श्री. सु. आ. गावस्कर होते.

वरील एकदोन विधाने सोडल्यास ग्रंथात इतरत्र काही गैर विधाने नाहीत. ही विधाने दृष्टोत्पत्तीस आणून दिल्यानंतर मूळ ग्रंथाची योग्यता कमी होते अशांतला भाग नाही. डॉ. तुळपुळे यांनी पुष्कळ ठिकाणी निरनिराळी विधाने करतांना आपल्यावर शक्यतो जबाबदारी घेतली नाही ज्यात्या ठिकाणी लगेच संदर्भ देऊन ती जबाबदारी दुसऱ्यांवर टाकली आहे. परंतु पृष्ठ ३७ वर 'खुद्द मुंबईत १८१७ साली 'A Scripture Tract' हे मराठी पुस्तक छापून प्रसिद्ध झाले होते असे नमूद आहे; पण त्याची प्रत कोठेही मिळत नाही मुंबईतील पहिला मुद्रित मराठी ग्रंथ हाच होय. ह्या विधानास संदर्भ दिलेला नाही. हे विधान महत्त्वाचे आहे. पण त्यांनी ही माहिती कोठून मिळविली हे सांगत नाहीत. ग्रंथसंग्राहकास ही माहिती फार उपयुक्त आहे.

ग्रंथात आलेली सर्व माहिती पुष्कळास ज्ञात असली तरीही मराठी ग्रंथनिर्मितीविषयी जिज्ञासा बाळगणाऱ्या सर्वसामान्य माणसाला ह्यातील माहिती मनोरंजक व माहितीपूर्ण वाटेल. ग्रंथातील माहिती व्यवस्थित संकलित झाली आहे. ग्रंथ चांगला आणि संग्रहणीय आहे.

— आनंद ना. कुंभार

'प्राज्ञ' प्रकाशने

वैदिक संस्कृतीचा विकास

तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी

मूल्य तीस रुपये

'सौंदर्यमीमांसा' कर्ते प्रा. रा. भा. पाटणकर यांचे

क्रोचेचे सौंदर्यशास्त्र : एक भाष्य

मूल्य रुपये दहा

पुरोहितवर्गवर्चस्व व भारताचा सामाजिक इतिहास

डॉ. सुमंत मुरंजन

मूल्य आठ रुपये

सिंधु संस्कृति, ऋग्वेद व हिंदु संस्कृति

श्री. प्र. रा. देशमुख

मूल्य दहा रुपये

आपल्या संग्रही हवीतच !

प्राज्ञपाठशाळा प्रकाशन

प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई (जि. सातारा)

अनुक्रमणिका



